

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav východoevropských studií

Diplomová práce

Bc. Nad'a Vaverová

Baltské chtonické bytosti v komparativním přístupu

Baltic Chthonic Beings in Comparative Perspective

Praha 2015

Vedoucí práce: Doc. Ilja Lemeškin, Ph.D

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Klaipedě, dne 29. července 2015

.....
Jméno a příjmení

Klíčová slova

baltské mytologické bytosti; chtonické bytosti; balto-slovanský areál; baltský folklor; srovnávací folkloristika; velnias; aitvaras; laumė

Keywords

Baltic mythological beings; chthonic beings; Balto-Slavic area; Baltic folklore; comparative folkloristics; velnias; aitvaras; laumė

Abstrakt

Práce provádí na základě analýzy komparaci vybraných postav baltského folkloru v rámci bližšího balto-slovanského areálu. Definiuje pojem „chtonický“ v souladu se stávající tradicí a doplňuje jej o další znaky, které následně prověřuje. Pomocí těchto znaků pak určuje chtonické rysy jednotlivých bytostí. Komparace začínají velniasem/velnsem, bytostí s předpokládanou chtonickou povahou, jež je potvrzena. Jádro práce představuje kapitola o aitvarasovi, který je zkoumán nejdříve z hlediska jeho mýtopersonym a podoby, následně z hlediska funkčnosti, tj. syžetů, v nichž se vyskytuje. Podle syžetů je aitvaras a jeho baltské varianty komparován s východoslovanskými a západoslovanskými bytostmi, důraz je kladen na syžety českých démonologických pověstí. U aitvarase a jeho ekvivalentů jsou nalezeny významné hadí rysy a vztah k uctívaným duchům zemřelých předků. Výsledky komparace jsou porovnány s dosavadním bádáním, nabízeny jsou i některé rozdílné vývody, mezi nimi také návrh možné etymologie mýtopersonyma „aitvaras“. Ve funkční rovině není konstatována rozdílnost mezi názvy „aitvaras“ a „kaukas“. Poslední kapitola je věnována bytosti laumė a jí zčásti podobným ženským božstvům a mytologickým postavám. Přestože ne všechny byly určeny jako zcela chtonické, všechny jsou spojeny chtonickými rysy. Výsledky práce nabízí další možnosti výzkumu jednak z hlediska verifikace navrhovaných řešení, jednak z hlediska komparace v rámci širšího (indoevropského) materiálu.

Abstract

This thesis compares selected beings of Baltic folklore within a nearer Balto-Slavic areal after analysing them. It defines the term “chthonic” in accord with the current traditions and supplements it with additional traits, which it verifies afterwards. Using these traits the thesis consequently determines the chthonic properties of the beings. The comparisons begin with velnias/velns, a being with assumed chthonic character, which is confirmed. The core of the thesis is dedicated to aivataras, whose mythopersonyma and appearance are examined first, followed by its functionality i.e. the plots it figures in. According to the plots aivataras and its Baltic variants are compared with East- and West Slavic beings with focus at the plots of Czech demonologic fables. This establishes aivataras and its equivalents possess strong serpentine traits and a relation to the revered spirits of dead ancestors. The results of this comparison are compared to previous research and some differing conclusions are presented, among them a proposal of a possible etymology of the mythopersonymum “aivataras”. No significant difference on the functional level has been discovered between the terms “aivataras” and “kaukas”. The last chapter concerns itself with the being called “laumė” and to her similar female deities and mythological beings. Although not all of them have been classified completely chthonic, all of them share some chthonic traits. The results of this thesis present further areas of research both in verification of presented solutions and comparisons within a broader (Indo-European) area.

Poděkování: *Za drobné jazykové rady z litevštiny děkuji Mgr. Gedė Montvilaitė-Sabaitienė, z lotyštiny doc. Kristīne Ante. Za dílčí pomoc v oblasti etymologie si zaslouží mé vřelé díky Ricky Germain a doc. Dalia Pakalniškienė. Vděčnost za podnětné návrhy a rady mytologického charakteru náleží Bc. Michaelae Šebetovské.*

Největší díky patří za vytrvalou podporu, trpělivost, zdroje, mnohé podněty a vedení diplomové práce doc. PhDr. Ilju Lemeškinovi, Ph.D.

OBSAH

| | | |
|-----|--|----|
| 1 | ÚVOD..... | 9 |
| 2 | POJEM „CHTONICKÝ“..... | 12 |
| 3 | VELNIAS, VELNS..... | 14 |
| 4 | AITVARAS | 17 |
| 4.1 | NÁZEV A PODOBA | 17 |
| 4.2 | SYŽETY A MÍSTO..... | 36 |
| 4.3 | ČESKÉ MYTOLOGICKÉ BYTOSTI V OBYDLÍ | 47 |
| 4.4 | ETYMOLOGIE NÁZVU A VLASTNOSTI | 49 |
| 4.5 | NÁVAZNOST NA KULT PŘEDKŮ..... | 56 |
| 4.6 | DÍLČÍ VÝVODY, POROVNÁNÍ S DOSAVADNÍ LITERATUROU..... | 59 |
| 5 | LAUMĚS..... | 65 |
| 6 | ZÁVĚR..... | 72 |
| 7 | LINGVISTICKÉ A DALŠÍ ZKRATKY: | 75 |
| 8 | ZKRATKY POUŽITÉ LITERATURY: | 77 |
| 9 | SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY: | 79 |

Předmluva

Studium baltského folkloru a baltské mytologie, související také blízce s jazykovou stránkou, má v českých zemích hluboké kořeny. Komparativně a diachronně zaměřená lingvistika 19. století objevila archaičnost litevského jazyka, a tak se tehdejší filologové vrhali do jejího studia všemi možnými prostředky, významný český folklorista Jiří Polívka například neváhal odjet za Litvu (oblast Malé a Velké Litvy) procestovalým pražským jazykovědcem Leopoldem Geitlerem do Záhřebu (Lemeškin 2008, 322). Se zájmem o jazyk se objevoval i zájem o litevskou a lotyšskou lidovou slovesnost, indoeuropeista Josef Zubatý, svého času také rektor UK, věnoval část své vědecké činnosti právě baltistice a mezi jeho studii lze nalézt i folkloristická témata.¹ Praha byla dokonce místem, kde byly poprvé zveřejněny vědecky použité mýtické pověsti, a to ve studii Augusta Schleichera (autora první vědecké litevské gramatiky z r. 1856) „Lituanica“.

S postupujícím časem zájem o baltistická studia opadl, teprve ke konci 20. století se baltistika jako vědní obor začala v Praze opět pomalu rozvíjet. Krůčkem k obnovení zájmu o folklor a mytologii v Česku se stala v r. 2013 vydaná „Encyklopedie baltské mytologie“ (Blažek, Běťáková 2013), diskontinuita v této oblasti bádání ale nutí, aby bylo na tento počín navázáno a aby byla hesla této encyklopedie verifikována.

¹ K tématu práce o baltských chthonických bytostech je možné uvést Zubatého článek zabývající se velnsem a velniasem v pohádkách a jejich zobrazování jakožto „Němčiků“ (lot. *vācietis*, lit. *vokietukas*; Zubatý 1893).

1 Úvod

Baltské chtonické bytosti jsou tématem ze strany litevských badatelů již hojně zkoumaným (zcela jinak je tomu na lotyšské straně). Nejvýznamnější práce z hlediska rozsahu představují dvě monografie litevského folkloristy Norbertase Vėliuse, první jsou „Mýtické bytosti litevských pověstí“ („Mitinės lietuvių sakmių būtybės“, Vėlius 1977), v nichž Vėlius analyzuje mýtické bytosti obecně, většina z nich však vykazuje různé chtonické rysy. Druhou prací je „Chtonický svět litevské mytologie: Analýza folklorního velniase“² („Chtoniskasis lietuvių mitologijos pasaulis: Folklorinio velnio analizė“, Vėlius 1987), zaměřující se na postavu velniase, o níž zde bude také krátce pojednáno. Obě knihy jsou pečlivým rozbořením litevské folklorní látky, a to v maximálním možném přístupném obsahu, jelikož Vėlius je mimo jiné sestavovatelem několika chrestomatií litevského folkloru, svodu litevské folkloristiky a nejvýznamnějšího zdroje baltské mytologie „Baltų mitologijos ir religijos šaltiniai“. Přes materiální hojnost v rámci litevského folkloru a mnohé bystré vývody je na srovnávací hledisko kladen menší důraz. Vėlius k daným bytostem načrtává i možné indoevropské ekvivalenty, podrobnější komparaci ale z podstaty svého díla neprovádí.

Litevskými božstvy a mytologickými bytostmi se zabýval také ve Francii žijící litevský sémiotik Algirdas Julien Greimas. Zvláštní pozornost bude věnována jeho studiím o aitvarasovi a kaukasovi, které staví v rámci své metodologie do opozice. Posledním z „moderních“ autorů, jehož články o aitvarasovi a kaukasovi budou v práci použity, je současný litevský religionista Dainius Razauskas. Ten ve svých článcích podává souhrn zápisů o daných bytostech a jejich syžetech v rámci litevského katalogu narativního folkloru (Balys), bytosti popisuje podle vnějších charakteristik. Přestože jsou Razauskasovy studie převážně deskriptivní povahy, je třeba být na pozoru u jeho vývodů, založených někdy na neautentickém zdroji či pracujících s již transformovanými motivy.

Osnova této diplomové práce se bude odrážet od Vėliusem probíraných postav, ovšem vzhledem k tomu, že chtonické postavě velniase, resp. jejímu lotyšskému ekvivalentu, který litevskému funkčně odpovídá a byl s ním také komparován, věnovala autorka této diplomové práce svou bakalářskou práci, bude u velniase a velnse probrána pouze jeho chtonická

² Při psaní velkých a malých písmen mýtopersonym bude brána v potaz religionistická/folkloristická tradice zacházení s konkrétním pojmem, obecně platí, že za božstva považovaná mýtopersonyma bývají psána s velkým (Veles), mytologické bytosti (laumė) s malým písmenem. Druhou ortografickou otázkou představuje skloňování baltských substantiv v češtině, práce se bude řídit návrhem normování P. Trosta ve smyslu zachování nom.sg. u maskulin, a to i u slov první deklinace se zakončením v lot. na –s, v lit. na –as (Trost 1995).

charakteristika. Ke zkoumání budou vybrány tři základní bytosti, u nichž je předpokladatelná určitá míra chtonickosti, pod takto nazvanými kapitoly pak naleznou své místo i další baltská, ale také slovanská mýtopersony. Objektem bádání se nestanou prvotně lidské bytosti s teprve získanou chtonickou charakteristikou, které Vėlius uvádí pod názvem „neobyčejní lidé“ (čarodějnice, vlkodlaci apod.). Bytosti budou zkoumány v posloupnosti velnias (se zmíněným omezením) – aitvaras – laumė. Vzhledem k tomu, že nejspornější se zdají být chtonické prvky u aitvarase (a jeho variant), bude jádro práce zaměřeno právě na jeho analýzu a následnou komparaci.

Název diplomové práce napovídá, že hlavním úkolem výzkumu je srovnávání. To bude prováděno v rámci balto-slovanského areálu³ s předpokladem, že může být jeho výsledků v budoucnu využito k porovnávání s dalšími geneticky či geograficky příbuznými celky. Oprávněnost požadavku srovnávat folklor baltský a slovanský je zakládána na genetické příbuznosti obou jazykových skupin,⁴ zároveň je však v souladu s Polívkovou historicko-srovnávací folkloristickou školou vzat v potaz geografický princip. Polívka baltskou látku řadí k severoevropskému kulturnímu typu (stejně jako východoslovanskou látkou) a podtrhuje její pevný svazek se slovanským materiálem (Lemeškin 2008, 320–1). Z metodologického hlediska je pro práci inspirací také principiálně obdobný postup Rolanda Kregždys, začínající porovnání od geneticky a geograficky nejbližších areálů (Kregždys 2012, 18). Kregždysovu metodologii práce hodlá využít také z aspektu principu kombinace lingvistické a kulturologické stránky materiálu.

Zkoumaná mýtopersony se vyskytují převážně v narativním folkloru (většina z nich zasahuje do zpívaného jen velmi zřídka), přičemž obecně je možné nalézt je nejčastěji v „mýtických“, či „démonologických“ pověstech. Druhou terminologickou variantu užívá autor českého katalogu démonologických pověstí J. Luffer, litevská folkloristika tento žánr nazývá tradičně „mitologinės sakmės“, což jsou podle G. Skabeikytė-Kazlauskienė „výtvary o mytologických bytostech a jejich střetu s člověkem“ (Skabeikytė-Kazlauskienė 2005, 178). Pro komparaci bude základním vodítkem funkčnost jednotlivých mýtopersonym,

³ Ze slovanského v rámci bližších, tj. východních a západních Slovanů, a to s důrazem na areál ruský a český.

⁴ „Ze všech indoevropských jazyků jsou baltským jazykům nejbližší jazyky slovanské. Jejich příbuznost dokazují některé společné rysy fonetické, morfologické, syntaktické a zejména lexikální povahy.“ (Kabelka 1982, 136).

dokumentovaná zejm. v syžetech a syžetových typech.⁵ Kromě folklorních dat budou užita i data lingvistická, představující podle litevské etnolingvistiky B. Jasunaitė stálejší princip než [některé] kulturní jevy: „Jazyk je mnohem konservativnější, mění se pomaleji než kultura, proto v něm zůstává déle zachována starší extralingvistická informace“ (op. cit. z Racenaitė 2011, 148). Doplnkově bude z tohoto důvodu užito také frazeologie, zároveň i potřebného etnografického materiálu. Při analýze proprií bude přihlédnuto ke třem důležitým procesům, kterými jsou tabuizace jména bytosti, její eufemizace a také unifikace mýtických bytostí.

⁵ Z litevské strany bude použito třízení J. Balyse, z české uvedený katalog J. Luffera. Ruské postavy, u nichž se předpokládají společné funkční rysy, se podle E. V. Pomerancevy vyskytují spíš v kratších žánrech lidové slovesnosti (Померанцева 1975, 123–4).

2 Pojem „chtonický“

Autorem, který se baltskými (ač zaměřen na litevskou látku) zabýval doposud nejvíce, je Norbertas Vėlius. V úvodu zmiňovaná monografie „Chtonický svět litevské mytologie“ s podtitulem „analýza folklorního velniase“ rozebírá postavu, jež Vėlius očividně považuje za nejjasnější příklad chtonickosti v litevské lidové slovesnosti (Vėlius 1987). Přestože látku zpracovává nadmíru pečlivě, samotná definice pojmu „chtonický“ v knize chybí.

Lexém sám je i velkými slovníky reflektován poměrně sporadicky, z českých slovníků jej Komenského slovník naučný (KSN), Příruční slovník naučný (PSN) či Internetová jazyková příručka (IJP) neuvádějí vůbec, Ottův slovník naučný uvádí ortografickou variantu *chthonios* od řeckého *χθών*, země, jako synonyma určuje zemský či podzemní a vysvětluje, že se jedná o „příjmi některých bohů a bohyň řeckých, majících jistý vztah k zemi nebo podzemí“. Tyto bohy pak vyjmenovává a vysvětluje, díky kterému jejich aspektu je jim možno přívlastek chtonický přisoudit. Hádovi jako vládci podsvětí a bohu zemské úrody, Dionýsovi rovněž jako bohu zemské úrody, Hermovi jako průvodci duší do podsvětí. Gorgó, Persefoné a Déméter jsou již pouze zmíněny (OSN).

Ani zahraniční encyklopedie nevěnují pojmu příliš zájmu. Encyclopædia Britannica slovo vynechává zcela (EB), The Harpercollins Dictionary of Religion se omezuje na stručnou definici pojmu „chthonic“ jako technický termín popisující bohy a duchy podsvětí (HDR). O něco obsáhlejší je Grand Larousse encyclopédique, která od daného lexikálního základu uvádí hned několik pojmů, adjektivum *chthonien* určuje jako epitet užívaný pro pekelná⁶ božstva: Dia, Háda, Déméter, Persefonu, Hécaté a Erinye, která představují život pod zemí a jsou považována za božstva podsvětí (GLE). Britannica Encyclopedia of World Religions říká, že chthonic je související se zemí, zejm. s podsvětím. Uvádí vládce podsvětí Háda a Persefonu, Diovu variantu Zeus Chthonius, obecně hovoří o hrdinech ctěných posmrtně a přidává informaci, že za zdroj proroctví získaných prostřednictvím spánku tazatele na posvátném místě byly považovány právě chtonické síly. Zmiňuje také spojitost chtonických božstev s hady, se kterými jsou tato božstva často zobrazována (BEWR).

Ve snaze respektovat již vypracované definice hodlá tato práce navázat na sepsaný výčet, při určování chtonického tedy bude hrát hlavní roli z řeckého pojmu vycházející spojitost se zemí či podzemím. Tato spojitost možná nemusí být vždy tak zjevná, je třeba vzít v úvahu

⁶ Užívá pojem „infernál“.

nejen zemi jako takovou, ale to, co s ní souvisí – vlhko, půda, opozice k nebesům, jasu a slunci, tedy stín, temnota. Takový stín nebo temnota se může projevit v lokalizaci bytosti, tedy místě, na kterém obvykle setrvává, které je pro ni typické. Toto místo, jedná-li se o bytost chtonickou, by mělo být odstíněno, mělo by být hůře dosažitelné, svým způsobem by v rámci zmíněných předpokladů mělo poukazovat na prostor mezní, který odkazuje na svět pro člověka jiný, avšak svět, do kterého může za určitých podmínek vstoupit či do něj nahlédnout. „Jiný“ svět, do kterého je možnost za určitých podmínek a pouze na nějakou chvíli nahlédnout, je světem tajemným, obsahujícím znalosti a možnosti našemu světu chybějící, může být jako v případě získávání proroctví při spánku na svatém místě spojeno s magií (resp. spíš vědoucností). Bohyně Hekaté je bohyně čarodějnic (Graves 2004, 120). Další vlastností svázanou podle definic pojmu chtonického se zemí, resp. s podzemím, je podsvětí, tedy svět mrtvých. I ten je přímo napojen na „jiný svět“, který je však blízko nás a do „našeho světa“ zasahuje – už duše zemřelých samotné byly lidé, které živí znali a kteří se k živým někdy i vraceli. Jmenovaní bohové jsou v první řadě božstvy právě podsvětí, vládci spravující prostor, kam duše zemřelých přicházejí. Podsvětí a duše zemřelých jsou tedy výrazným znakem chtonickosti.

Země je však nejen místo, kde těla zemřelých (a v mytologiích také z velké části duši) končí svou pout', ale i nezbytným předpokladem pro nové – země znamená i půdu, z níž vyrůstají rostliny a plodiny, které pak lidi živí. Dionýsovi je podle Ottova slovníku naučného přirčen přídomek chtonický, protože je bohem zemské úrody. Úroda znamenala obživu a tedy základní štěstí, v rámci společnosti pak bohatství. S rozvojem společnosti a větší sofistikací jejích činností se pak bohatstvím stávala nejen úroda, ale i vlastnictví dobytka, peněz atd. Chtonická bytost tedy může být chápána i prizmatem plodnosti (země), následného bohatství (vlastnictví fyzických objektů, v pozdější podobě zejm. peněz), v nejabstrahovanější, již přenesené formě také štěstí. V návaznosti na vědění z „jiného světa“ není vyloučeno ani získání bohatství (/štěstí) za pomoci tomuto světu neznámých sil.

3 Velnias, velns

Má-li být vybrána mytologická bytost baltského folkloru, která by nejvíce odpovídala zařazení k chtonické sféře, bude jí lit. *velnias*, lot. *velns*. Jak bylo řečeno v definování pojmu „chtonický“, N. Vēlius postavu velniase natolik s chtonickým ztotožnil, že monografie „Chtonický svět litevské mytologie“ pojednává pouze o této bytosti.

Velnias či velns je velice komplexním mýtonymem, zasahujícím do celé škály žánrů lidové slovesnosti. Vyjma božstev jako jsou Dievs, Māra apod. mytologické bytosti baltského folkloru převažují v oblasti narativní slovesnosti, velns se např. jako jedna z nejpopulárnějších bytostí lotyšského folkloru vyskytuje ve sbírce dain⁷ Krišjānise Baronse v počtu pouhých sto třiceti písní (ME uvádí 130 dain, internetová příručka KBDS 138), zato v etiologických a mýtických pověstech či pohádkách se objevuje více než hojně. V rámci této práce bude pojednáno o bytostech, které se v první řadě vyskytují v mýtických či podle Luffera démonologických (Luffer 2014) pověstech baltského folkloru. Z tohoto hlediska se od nich velns nepatrně liší, neboť jeho jméno se objevuje jak v pověstech, tak obdobně (hojně) v žánru pohádky. Tři zastřešující mýtopersonyma, jež byla zvolena pro názvy kapitol, patří k frekventovanějším z možných funkčních ekvivalentů dané skupiny (tj. laumēs lze v litevských pověstech nalézt výrazně častěji než laimė, jméno aitvaras je v narativním folkloru užíváno běžněji jak kaukas). Z větší či menší části je jejich frekvence určena schopností absorbovat jiná mýtopersonyma, přebírat jejich syžety a dosazovat na jejich místo své jméno, podobu či další vnější znaky. Takový proces unifikace sledují ve svých pracích např. B. Kerbelytė (Kerbelytė 1970) nebo E. V. Pomeranceva (Померанцева 1975). Velnias/velns lze v tomto ohledu označit asi nejúspěšnější mytologickou bytostí, jeho agresivitu v přijímání cizích syžetů⁸ dokazují rozsáhlé funkční schopnosti.

Pomeranceva proces unifikace popisuje u velnsovi/velniasovi v mnohém ekvivalentní bytosti čěpt a tvrdí, že „čert je obecný název pro všechnu zlou sílu, která se často sjednocuje pod pojmem нечисть“ (Померанцева 1975, 119). Autorka této diplomové práce se velnsovi a jeho ekvivalentům v rámci blízkého balto-slovanského materiálu věnovala v bakalářské práci „Velnis jako postava lotyšského folkloru“ (Vaverová 2012), v diplomové práci proto bude tato

⁷ Pojmem „dainas“ (nom. pl. f.) jsou v lotyštině označovány čtyřveršé folklorní písně, zařazené i do nehmotného kulturního dědictví UNESCO.

⁸ Tato „agresivita“ je jasně vidět i ve velkém množství frazeologizmů s jeho jménem.

postava uvedena pouze náznakově za účelem vyzdvihnout její chtonickou podstatu, k podrobnějším informacím nechť je využito odkazu na bakalářskou práci. Rozbor lotyšské postavy prokázal zmíněnou významnou syžetovou rozmanitost, v porovnání funkčnosti s českým nebo ruským areálem vynikne, že se pod velnsovým jménem skrývá více jiných postav. V komparaci s litevským areálem nebyla z hlediska funkčnosti rozdílnost konstatována, lotyšský velns a litevský velnias se liší pouze některými vnějšími znaky (velnse nelze např. oproti velniasovi rozeznat díky jediné nosní dírice), proto jsou zde obě mýtopersonyma uváděna komutativně. Podrobnou analýzu litevského velniase provedl N. Vėlius ve výše zmíněné monografii (Vėlius 1987), což je dalším důvodem, proč je v této práci velnias zařazen pouze pro dokreslení chtonické podstaty folklorních bytostí baltského areálu. Další příčinou značného rozšíření této postavy je nesporný vliv křesťanství, velnias a velns splynuli s označením pro ďábla a podobně jako čert také s nižšími pekelnými odnožemi. Zřejmě i díky tomu lze hovořit o vysoké míře tabuizace a eufemizace, zajišťující, že se k velniasovi/velnsovi váží různé přídomek dané mýtopersonymum někdy samostatně zastupující.⁹

Velniasovu/velnsovu chtoničnost je možné spatřovat ve dvou liniích. První z nich je velnias jako mytologická postava, postavena do ambivalentního vztahu s božstvem nebes a představující tak protipól, zemi. Jasně je tato funkce vyjádřena v kosmogonickém mýtu o zrodu země. Podle ní v lotyšské verzi Dievs požádal velnse, který tehdy žil ve vodě, aby mu ze dna přinesl hrst bahna. Velns tak učinil, ale tajně si jej trochu nechal v ústech. Dievs bahno uválel, načež se začalo dmout a rozprostřelo se do šíře. I kousek ve velnsových ústech se začal zvětšovat, až velns ústa otevřel a poplival rostoucím bahnem celou zemi. Kam jeho plivance dopadly, utvořily se hory (LST 16). Tato pověst dobře zapadá do balto-slovanského kontextu, přičemž ve slovanském areálu jsou svými spoluhráči a následnými protihráči Bůh a Satan, druhý zmíněný, jak známo, je vládcem pekla, podzemní, podsvětní, chtonické říše. To, že velns je původcem vzniku hor, se objevuje v etiologických mýtech, velns/velnias tvoří hory pliváním či vysypáním písku z jeho dřavého pytle, zemi zvrásní při útěku před bohem hromu Perkonsem/Perūnasem apod. Povšimnutí hodný je prvek vody, který jde se zemí ruku v ruce. Velns nabírá bahno z vody, jsa ve vodě, a etiologické pověsti o vzniku hor mají svou paralelní kopii v pověstech o vzniku jezer. Voda sice v podobě deště teče z nebe, ale dopadá na zemi a na zemi se také zdržuje v podobě různých vodních celků. Hlubiny vody jako hlubiny země jsou sférou od pozemského života níže, stejně tak jsou oba prvky místem nějakého níže umístěného světa (příkladem vodního světa jsou syžety ruských pohádek a bylin, v nichž se muž dostane

⁹ Blíže o jmen užívaných pro litevského velniase viz Jasunaitė 2011.

do panství mořského cara, např. v bylině o kupci Sadkovi, СРФ в 25 т., Садко № 258). Ve vodě a zemitých prvcích (pod kořeny stromů) se zároveň ukrývá invarianta velnse, kterou je podle V. N. Toporova a V. V. Ivanova protivník boha-hromovládce (v baltském případě Perkonse/Perūnase; Топоров, Иванов 1974, 5).¹⁰ Část Toporovem a Ivanovem rekonstruované a nazývaného „základního mýtu“ se vyskytuje v baltském prostoru jako obvyklá pověst, kdy se velns/velnias ukrývá (často právě pod stromy a kameny) před rozlíceným Perkonsem/Perkūnasem, vrhajícím po něm za bouře střely či kameny.

Druhou linií chtonickosti velniase/velnse je jeho jméno. Toporov s Ivanovem vymezují morfém **vel-* < **uel* jako společný kořen pro velnse a pro duše zemřelých *veļi* v čele s Veļu māte, Matkou duší zemřelých (blíže viz Toporov, Ivanov 1973).¹¹ Podle H. Biezaisa lze od 16. st. již s jistotou pozorovat sémantické rozšíření lexému (op. cit. z Kokare 1999, 192), jeho propojení ale může dokumentovat daina:

Kas tur skaņi gaviļēja
Kapu kalna galiņā?
Mūs' māsiņa gaviļēja,
Veļu govīs ganīdama.

Kdo tam hlučně plesal
Na vrcholku hřbitovního kopce?
Naše sestřička plesala,
Pasouc *krávy* [duší] *Veļi*

(LD 10)

K té je nutno dodat, že velns vykazuje mnoho dobytčích rysů, zároveň jeho invarianta, o níž byla řeč, je božstvem, jež ukradlo bohu-hromovládci stádo. Velnse a velniase spojuje R. Jakobson se slovanským Velesem/Volosem (Jakobson 1985, 33–48), protipólem slovanského Peruna. Mýtopersony Vele/Volos je zaznamenáno ve smlouvách Kyjevské Rusi s Byzancí oproti Perunovu přívlastku *svoimь*, „náš bůh“ jako *skotьemь*, bůh skotu, zvířecí, v kontrapozici k „náš bůh“ zřejmě jako bůh cizí, resp. „vnější“, pravděpodobně ve smyslu představitele „jiného světa“. Ve velnsovi/velniasovi se tedy mísí jeho zemní podstata bytosti konající v (zejm.) pověstech a pohádkách spolu s historicky podloženou chtonickostí ve smyslu příslušnosti k jinému světu, k onomu světu.

¹⁰ Protivník boha-hromovládce má podle Toporova a Ivanova hadí či dračí podobu. K ní ve spojitosti s velnsem viz Vaverová 2012, 15–17.

¹¹ V lotyšském folkloru je na několik desítek bytostí nazývaných Matky, které představují určité patronky či vládkyně jím svěřených oblastí.

4 Aitvaras

4.1 Název a podoba

Bytosti nazývané aitvaras a kaukas badatelé tradičně podrobuji společnému či alespoň paralelnímu zkoumání. Vėlius odůvodňuje zařazení aitvarase a kaukase do jedné kapitoly zejména pověstmi, v nichž „se stává, že v jednom a tom samém syžetu figuruje jednou aitvaras, podruhé kaukas“, a že „podobnost [daných] pověstí určila příbuznost těchto bytostí“ (Vėlius 1977, 129). V případě, že nebude v této práci o dané bytosti (či bytostech), vyskytujících se v syžetech ekvivalentně, určeno jinak, bude používán zastřešující pojem aitvaras.

J. Greimas již zpočátku kaukase a aitvarase ostře vymezuje, své rozdělení začíná od Matthäuse Prätoria (Matthäus Prätorius, Matthaëus Prätorius), jednoho z nejvýznamnějších historiků, etnografů a mytologů 2. pol. 17. st., pocházejícího z Klaipedy (BRMŠ, III, 100). Ten podle Greimase určuje čtyři základní rozdíly:

- 1) „kaukasové [Prätorius užívá u kaukase pouze pl.] jsou bytosti chtonické, zatímco aitvaras vzdušný¹²
- 2) kaukasové jsou bytosti antropomorfní, zatímco aitvaras zoomorfní (drak či had)
- 3) kaukasové jsou [vždy] pro lidi prospěšní, aitvaras je bytost složitá, někdy prospěšná, jindy škodlivá
- 4) kaukasové se živí rostlinnou stravou (zeleninou či vegetariánskými jídly), zatímco aitvaras vařeným či pečeným jídlem“ (Greimas 1979, 35–6).

U posledního bodu je nutno podotknout, že Greimas původní Prätoriův výrok posouvá již značně, neboť Prätorius píše: „[...] den Kaukuczen geben sie Milch, Bier, oder ander Trinken. Také u bodu 2) vynechává pro aitvarase jako jednu z možných podob „alf“: „[...] der Aitwars **oder Alf** aber als ein Drach oder große Schlan- ||ge, deßen Kopf feurig.““ (BRMŠ, III, 145), a to i v přepisu originálu, který před svou přeformulací bodů užívá (Greimas 1979, 35).

Prätorius pro kaukase zmiňuje při vysvětlení rozdílu mezi aitvarasem a kaukasem ještě pojem **barzdukas**: „Jetziger Zeit nennen die Nadrawer diese Barzdukkas auch Kaukuczus“ (BRMŠ, III, 145), přičemž formulace „nazývali tyto barzduky *taktéž* kaukasy“ poukazuje, že podle Prätoria bylo v době a místě, na kterém se pohyboval,¹³ označení barzdukas zřejmě

¹² Prätorius: „[...] unter, der Aitwars aber über der Erden“ (op. cit. Greimas 1979, 35).

¹³ Prätorius podle N. Vėliuse používal starší zdroje, které převypravoval (P. Duisburga, Simona Grunau atd.), to ovšem ve chvíli, kdy popisoval staré pruské reálie, jež mu byly cizí. Jakmile se však jednalo o zvyky a pověry

četnější než kaukas, čemuž také nasvědčuje následné užívání pojmů v textu. Pokračuje tvrzením, že Nadruvané jmenují ještě „Kaukarus“, „Gabwartus“ a „Gabartus“, což jsou však ti samí předchozí „Kaukuczei“ aneb „zemní bohové“ (Erd Götter), kteří jim jednoduše nosí mnoho dobrého do sýpek a chlévů (BRMŠ, III, 145–6). Je otázka, jestli názvy „Gabwartus“, „Gabartus“ neodráží spíš božstvo či duši domácího krku Gabiju (shrnutí o tomto mýtopersonymu s odkazy na sekundární literaturu viz Balsys 2010, 315–6), která se pak místem výskytu a funkcí v mnoha bodech s kaukasem, jenž do domu nosí něco dobrého, překrývá. Nazvání kaukasů „zemní bohové“ se hned nabízí k jednoznačnému přiřazení k chtonické charakteristice. Obdobný termín v lotyšském kontextu řeší i H. Biezais při snaze definovat lotyšský pojem Dievs,¹⁴ totiž dieviņi, resp. *zemes dieviņi*. Oponuje tezi L. Bērziņše, podle níž jsou *dieviņi* identičtí s pojmem *gari* či *veļi* (Behrsiņsch 1900, op. cit. z Biezais 2008, 46).¹⁵ Lange sice ve svém slovníku, vydaném v r. 1772, uvádí „Gözzen der heyd. Letten, *semmes dieviņi*“, tedy „pohanská lotyšská božstva, *zemní bohové*“ (op. cit. Biezais 2008, 47), avšak Lange je, jak píše P. Šmits a jak sám Lange přiznává, zdroj velice nespolehlivý,¹⁶ který pak z velké části přejímá Stender, avšak ten v případě zemních bohů píše, že spojením „Semmes deewiņi“ jsou nazýváni zemní bohové (Landgötzen) obecně (op. cit. Biezais 2008, 47–8). Biezais se domnívá, že toto označení chce zdůraznit protiklad k nebeskému bohu či nižší pozici daných duchů a tvrdí, že je třeba si pod ním představit ne síly náležící k podzemí, ale bytosti, které je možné potkat všude v okolí domu nebo v domě samotném, kde jim má být obětováno (Biezais 2008, 48). Vzhledem k tomu, že starší informace o baltské mytologii pochází zprostředkovaně z per křesťanských kazatelů, zdá se pravděpodobné, že jejich záměr mohl vědomě či nevědomě obsahovat určité vymezení jiných „bohů“ než křesťanského, tedy buď

z jeho doby, přecházel k vlastní – litevské (Nadruva byla oblast sice geograficky pruská, nicméně podle etnografa a archeologa 16. st. K. Hennenbergera v oblasti Įsrutis skoro všichni obyvatelé mluvili litevsky, archeolog a filolog A. Bezzenberger skoro celou Nadruvu řadí k litevským zemím) – zkušenosti. Podle Vėliuse Prātorius i v těchto případech sice stavěl na pruském substrátu (území bylo původem pruské), ale některé momenty, do nichž Vėlius počítá např. litevské mytologické bytosti jako jsou Žemyna, Žemynėlė, Žemėpatis, laumės, Laimė, kaukasové, aitvaras, dokazují litevskost těchto záznamů (BRMŠ, III, 105).

¹⁴ Dnes používaný široce jako křesťanský Bůh, bůh obecně, ale i božstvo vysokého ranku lotyšské mytologie.

¹⁵ *Gari* ~ duše, duchové, *veļi* ~ duše zemřelých. V lotyštině existuje ještě pojem *dvēsele* ~ duše, zřejmě s křesťanským přibarvením. Všechny tyto pojmy jsou přibližné, přesnější definice by vyžadovala podrobnou analýzu.

¹⁶ Lange nejednou připomínal, že Lotyši své pohanské bohy zapomněli či přinejmenším jejich jména používají v jiném významu (Šmits 1926, 11).

v opozici k nebi, nebo užíváním významu „nižší“ bohové. Není úplně vyloučeno, že tu může v jisté míře docházet ke kontaminaci subst. *zeme* (země) s adj. *zems* (nízký), které v litevské variaci *žemė* a *žemas* Smoczyński s dalšími autory (Buck, Mažiulis, Lipp) etymologicky spojuje (LEŽ). To však nemusí nutně vylučovat variantu, že by se (u některých z nich) jednalo o bytosti chthonické.

Prätorius svůj výklad o kaukasech obohacuje ještě o mýtopersonymum *Bezdukkus* (pl. ak.), které prý někteří Nadruvavé oddělují od kaukasů. Ti mají žít v lese pod stromy, zatímco kaukasové obývají stodoly, sýpky či přímo obytné domy. Jak kaukase, tak bezduky nazývají již zmiňovaným v Prätoriových textech častějším mýtopersonymem *barzduk*, a to údajně z důvodu shodného vzezření, totiž kvůli vousům (lit. *barzda*, pr. *bordus*, **bařd-us* (PKB, cit. 2015-07-13)). Greimas podporuje rozdíl mezi **bezduky** a kaukasy lingvisticky, autoři 16.–17. století (Lasicki, Prätorius, Sudúvská kniha (Sudūvių knygelė), Malecki) totiž píší, že *barstukai* a jejich opatrovník bůh *Putscetus* (nejčastěji vykládaný jako *Puškaitis*) přebývají pod *bezem* – v dnešní litevštině „šeivamedis“, *Preatorijus* doplňuje informaci o této dřevině, že je také nazývána „bezdas“ (Greimas 1979, 40). Strijkowski o uctívání *bezu* píše, že se jedná o nejposvátnější z dřevin, a že na řadě míst v Prusku obyvatelstvo stále považuje *bez* za dřevinu, se kterou se pojí divotvorní podzemní lidé (*krasni ludzie*). V mytologických představách podle Toporova hraje *bez* důležitou roli, přičemž se nejvíce zdůrazňují asociace s plodností a podzemním královstvím (Топоров 1974, 6–7). Prätorius zmiňuje ještě další název pro kaukase, ***markopoli***, které přebírá od pruských autorů a odvozuje jejich jméno od faktu, že přichází z moře, „isz Marios kopa“ (Kurský záliv, který přímo sousedí s pruským územím Nadruva, se v dnešní litevštině označí jako „Kuršių marios“, přestože je pro moře obvykle častějším slovo „jūra“. „Jūra“ je podle Smoczyńského také v rámci ie. spojena s vodou a vlhkostí,¹⁷ v mnohém vytlačila starý ie. kořen, který lze vidět v st. sl. *morje*, gót. *marei* (něm. *Meer*), lat. *mare*, zůstal ale zachován právě u lit. *mārios* (Smoczyński 1982, op. cit. z LEDB). Řeč je tedy spíš o spojení či o snaze spojit lexikálně mýtopersonymum s nejbližším z možných geografických názvů.) Zajímavé na této etymologii je ale dodatek, že podle starobylé – a současné, tedy pro Prätoria známé – tradice obyvatelé Nadruvy a také zčásti Skalvy a Žemaitška *barzdukové* žijí v podzemí [ve smyslu onoho světa], což je podle jejich chápání pod vodou (BRMŠ, III, 146).

¹⁷ Slovo „jūra“ spojuje s vodou, resp. vodním prostorem i většina ostatních autorů etymologického rozboru, viz LEDB.

N. Vėlius podává výčet jmen, kterými je aitvaras nazýván v pověstech a pověrách, Jsou jimi: *aitvaras*, *kaukas*, *velnias* (*pikta dvasia*, *ledokas*, *velnias ripsūnas*), *damavykas*, *pūkis*, *sparyžius*, *kutas*, *čmutas*, *skalsininkas*, *skalsinas*, *laimė*, *spirukas* (*špirukas*), *švitelis*, *žaltviska*, *žaltvikša*. Každé z těchto pojmenování má svá specifika a ukazuje na jiný původ. ***Spirukas*** či ***špirukas*** je podle Vėliuse zaznamenán vždy jen jednou, a to na východě, spojuje jej s názvem pro strašidlo *šiperk* (Vėlius 1977, 144). V českém prostředí se mezi jmény duchů obydlí vyskytují v některých vyprávěních *špiritus* a *špírek*, jejichž název mohl s velkou pravděpodobností vzniknout z latinského *spiritus* (Tille 1934, II/2, 409). Několikrát v syžetech o aitvarasovi je tato postava jmenována *laimė*, což Vėlius považuje za epitet (v litevštině *laimė* znamená „šťěstí“), (o mýtické bytosti *laimė* více v další kapitole této práce). Hovorově je možné slyšet také výraz *laimykas* (Vėlius 1977, 145).

Nepřiliš časté je i označení ***damavykas***, jež je geograficky podmíněné oblastí sousedící s Běloruskem. Název je logickým slavizmem, východoslovanský duch domu *домовой* vykazuje s aitvarasem mnoho společných rysů – nachází se ve stavení, a to buď přímo v obytném domě, nebo, jak je pro aitvarase obvyklejší, v některém z jiných budov ke statku náležících, zejm. pak poblíž koní. *Домовой* dokázal být pro obyvatele nebezpečný, spíš ale z pozice autority, opatrovníka hospodářství, který může rodinu trestat za neuctivé zacházení, jeho hlavní funkce však byla ochrana domu a zajištění jeho prosperity, přinášel tedy do obydlí materiální užitek ekvivalentně aitvarasovi. Podobně jako mnoho mýtických bytostí je *домовой* výrazně polymorfní postavou, stejně jako aitvaras na sebe často bere podobu různých domácích zvířat, nejběžnější je ale zřejmě jeho antropomorfní vzezření – malý mužíček často podoben hospodáři samotnému nebo třeba některému ze zesnulých předků (o podílu antropomorfního a zoomorfního vzhledu na běloruském a ukrajinském území viz Виноградова 2000, 271–286).

V jednom litevském fabulátu, řazeném syžetově k aitvarasovi, se chudý hospodář zmíní, že by se mu hodilo mít nějakého *trana*, a ráno jsou pak jeho koně dobře nakrmeni. Když chce čeledín vyřešit tuto záhadu, schová se v noci a pozoruje „malé mužíčky“, tedy principiálně stejně vypadající a fungující postavy, jako je *домовой*. Bytůstky jsou i po odhalení lidmi vnímány evidentně pozitivně (přestože v mnohých syžetech o aitvarasovi i kaukasovi tomu bývá naopak, po zjištění původce blahobytu nastává snaha se jej zbavit – více v syžetové části), když čeledín vidí, že mají otrhané oblečení a jsou až skoro nazí, rodina jim ušije oblečení, ***traneliai*** ale zapláčí a se slovy „toto je naše výplata, teď odsud musíme odejít“ obydlí opustí (LT, IV 1967, 540). Označení *traneliai* je ojedinělé, *trānas* může v litevštině znamenat včelího trubce, nicméně v tomto vyprávění stojí pojem těsně vedle popsání „malí mužíčci“: „Kai viskas

tyku pasidarė, atėjo du maži vyrukai – tai buvo traneliai“ („Když vše utichlo, přišli dva malí mužičci – byli to traneliai“; LT, IV 1967, 540). Těžko soudit, zdali tu označení traneliai odkazuje k něčemu malému a pracovitému, název je tak osobitý, že se vyskytuje v LKŽ jako 7. význam slova trānas ve spojení s výrazy kaukas a barzdukas, přičemž LKŽ uvádí tři příklady ze sbírek litevského folkloru, jeden již zmíněný, druhý popisující, že „by bylo velmi dobré mít doma nějakého *tranq* či *traneli*“ (druhá varianta je deminutivem) a třetí zápis tvrdící, že se jedná o jména mužských *laimės* (LKŽ). Při prozatímním vynechání postavy *laimė*, které se tato práce ještě bude věnovat, lze z kontextu usuzovat na veskrze pozitivní význam označení tranelis (ostatně i *laimė* z čistě jazykového synchronního hlediska znamená „štěstí“). Antropomorfní podobu malého mužička, resp. kloučka, který se stará o domácí zvířata, má český *šotek/šetek* („šetek v ovčárně má na rukou a nohou pazourky, je jako klouček“, Tille, I, 404), ten je však již vnímán silně ambivalentně, protože škádlí čeládku a vyvádí jí různé kousky, dokáže se také mstít, kvůli čemuž může být považován za zlého („šotek je zlý, když jednou vyšťve sedlák chud’asa psem, zakousne mu šotek dítě v kolébce“, Tille, I, 404). I díblík se může ukazovat jako klouček – když k selce létá, vypadá jako žhavý drak, pak je ale viděn doma klíčovou dírkou, a to má podobu klučika (Tille, I, 405).

Домовой byl často nazýván *дедушка домовой*, což odpovídá častému zobrazení starého mužika. Podobně polské *dziady* je možno spatřovat jako staré mužíky, kteří se, jak již bylo zmíněno, mohou podobat hospodáři, nebo také zemřelému předkovi „Někdy byl vídán – v noci a o setmění – černý a rohatý, ale převládá názor, že je podobný hlavě domu“, „připomíná zemřelého děda nebo otce“ (Gieysztor 1982, 234). Jako starý mužík vypadá postava v obydlí jedné litevské pověsti, kdy hospodář při stavbě chléva spatří vousatého dědečka (LT, IV 1967, 542), nicméně zaznamenaná pověst pochází z východní části Litvy (okolí Ignaliny), kde se dá předpokládat východoslovanský vliv.¹⁸ Podobně i zápisy, v nichž je zmíněn *damavikas*, pochází obvykle z východní části Litvy (fabuláty nazvané v LK IV „*Damavikų atneštas maistas*“ a „*Galiūnuotas damavikas*“ jsou z oblasti Zarasai), ale podoba malého mužička se na východní část Litvy neomezuje (viz např. již jmenovaný tranelis). V jedné litevské pověsti je také zmíněn malý mužíček, jenž je oděn do červeného obleku (LT, IV 1967, 541). Červená barva části oděvu je pro antropomorfní podobu domácích duchů východních a západních Slovanů příznačná, oblékají se do ní polský *dziad* či ukrajinský *didko*, ambivalentně zajímavý je výrok

¹⁸ Východoslovanské území je rozsáhlé a jistě existovaly různé varianty domového, přesto charakteristika této bytosti nebývá příliš roztržena, východoevropské pověry o domovém vykazují podle L. N. Vinogradovy velkou míru stálosti (Виноградова 2000, 271).

o českém skřítkovi „Kde skřítko se bojí, přibíjejí na dvěře dva kovové hady a natírají je červeně.” (Růžička [1906], 207). Přes možný slovanský přínos této barvy k antropomorfní podobě je červená či rudá barva s aitvarasem spojena, a to v jeho ohnivé či kohoutí podobě. Rudá je nejen barvou u ohně a kohouta přirozeně dominující, jako barva může být ve vyprávění o aitvarasovi zmíněna a tak pleonasmem zdůrazněna. Např. fabulát o ubitém aitvarasovi vypráví, jak bylo pro snachu každý den složité semlít zrní, neboť neustále přibývalo. Na radu sousedky vykoná několik magických úkonů, po nichž nalezne „červeného kohoutka“ (ŠLSA 1975, 143). Někdy je také červená barva aitvarase zmíněna při letu, to však bývá spíš prvoplánová podobnost s nákladem, který nese, než aby se jednalo o souvislost s (domácím) ohněm, ku příkladu: „Který nese červonce, ten je rudý, který stříbrňáky, ten bílý, a který cokoli jiného, ten je bledý nebo sivý“ (LRSPS 1981, 325).

Dalším slavizmem z názvů je *čmutas* (či *kutas*), které jsou podle Véliuse zaznamenány v mytologických pověstech a pověrách Litevců žijících na území Běloruska (Vélius 1977, 145). Běloruský název *cmok* zmiňuje Růžička, kopírující zřejmě Máchala, při výkladu o domácích bůžcích Slovanů. Téměř totožné texty obou autorů cmokovi velice obecně přisuzují vlastnosti smísené pravděpodobně z více různých bytostí (ač související), u Bělorusů prý činí pole úrodnými, krávy dojnými a stará se o domácí pořádek. Za to je hospodářem krměn, když však je s ním porušeno náležité jednání, může v hněvu dům zapálit. Tím Růžička považuje za prokázanou spojitost cmoka s krbovým ohněm (Růžička [1906], 205). Variantou běloruského cmoka má být český *zmek* (*zmok*, *zmak*), jehož podle Růžičky připomínají starší čeští pisatelé, u kterých je podle Máchala užíván jako „d’ábel“ (Máchal 1995, 64).¹⁹ To by v českém kontextu relativně brzké christianizace (oproti baltskému území), snaze kazatelů o vymýcení víry v jakékoli pohanské duchy a následné unifikace folklorních postav dávalo smysl, pojmy se však měnily zřejmě ještě složitěji, protože zmekova funkčnost měla být obdobná raráškoví či plivníkoví 19. století (o tom blíže v syžetové části). Jeho pojmenování ale ukazuje na významný prvek zoomorfní podoby aitvarase, kterou je had či drak. Stejně jako aitvaras do domu prý nosil „peníze, obilí, máslo a čeho je třeba“ (Máchal 1995, 64), tak činí i jeho polský ekvivalent *smok* (*cmok*, *cmuk*). Variantou cmoka, která se naopak podle Máchala a Růžičky vydala negativním

¹⁹ Zmek se např. vyskytuje vedle čerta a v češtině etymologicky zaznamenaného lexému *uel*- Velese ve středověké skladbě „Tkadleček“, kdy si Tkadleček stěžuje Neštěstí, že jej jeho milénka podvedla: „Jat, kyt gt czrt aneb ky weleš aneb ky zmek tie proti mnie zbudil a nawedl“ (Tkadleček 1923, 70).

směrem, je bulharský smok.²⁰ Ten saje krávy, je nebezpečný pro ženy, kterým vysává mléko a krev a unáší děti, jež ale pečlivě krmí a dokáže z nich vychovat smoka (Růžička [1906], 205). Kromě únosů dětí se jedná o vlastnosti, které jsou v evropském kontextu často připisovány různým nevraživým sousedům, například čarodějnicím. Únosy dětí se však vztahují na široké spektrum „vnějších“ bytostí, tedy těch, které se nachází mimo lidský domov a představují pro člověka něco neznámého a vzdálenějšího, cosi nebezpečného. Tím jen stěží může být bytost, která se pravidelně zdržuje v bezprostřední blízkosti domu či v domu samotném. Máchal a potéž Růžička navíc dávají běloruskému cmokovi přídomek „domovik“, čímž postavu lexikálně hadího charakteru ještě více spojují s českým hadem-hospodářičkem.

Stejně jako čmutas, tak i ojediněle se vyskytující *žaltviska* či *žaltvikša* je jménem navázána na hadí podobu. Vėlius sice tvrdí, že měl informátor J. Steponaitis na mysli bludičku (Vėlius 1977, 144), žaltviska však svým slovním kořenem připomíná litevské označení pro užovku *žaltys*, což by odpovídalo běžné hadí či dračí podobě *aitvarase*, který bývá přímo k užovce velice často připodobňován: „ilgo žalčio paveikslas, lėkdavo oru“ („podoba dlouhé užovky, létal vzduchem, LRSPS, 325), „kirminas, ilgas kaip žaltys“ („červ, dlouhý jako užovka“, Vėlius 2012, 98). Ve zmiňovaném memorátu je pojem žaltviska postaven přímo vedle dalších názvů pro *aitvarase*, informátor nejdřív vyjmenovává svou zkušenost, pak se ještě odkazuje na jmenovaného J. Steponaitise: „U Žagariečů jsem slyšel jej nazývat švitelis, u Gruzďinečů žaltviška, myslím, že u nás jsem slyšel žaltviska. Juozaptas Steponaitis ze statku Račiai, Gruzďině, říká, že to je to samé, jak švitelis, tak žaltviska, tak aitvaras.“ (ŠLSA, 145). Vėliusův úsudek zřejmě ovlivnil další v tomto memorátu vyřčený neobvyklý název *aitvarase*, *švitelis*, odkazující asi na světlo, litevsky *šviesa*. I bludičky, „klystžvakės“ nebo „žiburiniai“, jsou podobně jako v českém folkloru považovány za antropomorfní bytosti, nicméně probleskující světlo při pohybu mimo stavení (ale směrem k němu, případně dočasně od něj, tj. za letu) se pojí i s *aitvarasem*, a to výrazně. Memorát, ve kterém je snaha *aitvarase* polapit, vypráví, že *aitvaras* byl černý, ale „okraje se mu blýskaly“, přičemž vypravěč jej předtím připodobňuje ke hvězdám, které, když pobleskovaly, měly být *aitvarasem*: „kaip žvaigždės drikt driūkt driekiasi tolyn“ (Vėlius 2012, 97). Jindy se cosi mihne směrem k sýpce, rozsvítí se celá země a nad hlavami vypravěče se objeví „něco jako ručník, světlý, skoro žlutavý“ (Vėlius 2012, 100), světlý „šviesus“ bývá, když letí nenaložen: „Sako, kad tamsus, tai pilns, o kad šviesus, tai tuščias“ („Říká se, že když je tmavý, tak je naložen, když světlý, tak ‘prázdný’“

²⁰ Je třeba mít na paměti, že se jedná o práce vědecky ne příliš rozpracované, kromě pravděpodobných nepřesností v obsahové úrovni jsou možné také odchylky v názvech bytostí.

– nic nenese; ŠLSP 1977, 144), podobně je aitvaras popsán ve fabulátu, podle nějž aitvarasové létali probleskávající po večerech a za kohoutího kokrhání, opět „kad tamsus lèkēs, tai tas esās pilns, o kad šviesus, tai tas esās tuščias“ (ŠLSP, 41).

Hadí podoba v souvislosti s bytostí, která se vyskytuje v obydlí, nalézá zcela explicitní obdobu u českého *hospodářička* či *hada-hospodářička*. Pověstí či pohádek o něm neexistuje mnoho, zato v pověrách je hojný. Had-hospodařík bydlí přímo v domě, pod pecí nebo pod prahem, a je často prezentován jako odraz hospodáře, podobně jako tomu bylo v případě východoslovanského domového Stejně jako домовой, pokud je vše, jak má být, domov neopouští a je vnímán jako nezbytné domácí štěstí, jako zdroj prosperity, kterému se nesmí ublížit. Pouze pokud mu je nějak křivdění, může člověku ve mstě škodit. Jednou člověk uzavřel s hadem dohodu, že mu bude dávat denně do misky mléko a had jej na oplátku obohatí. Když se tak stalo, had člověku odpověděl, že se může zachovat dobře nebo špatně podle toho, jak se mu člověk zamlouvá, a přestane-li se mu zamlouvat, může člověka o majetek zase připravit. Na radu ženy se pak tento člověk pokusí hada usmrtit a ten se následně mstí zabitím jeho ovcí a syna (NČP, 98–100). Tento příběh je principiálně stejný jako zmíněná msta šotka, který sedlákovi zabije dítě v kolébce (viz výše v této kapitole), rozdíl v chápání je však diametrální – šotek je kvůli takové odplatě považován za zlého, zatímco hadova pomsta je chápána jako spravedlivý trest, člověk si pak hada snaží usmířit. Odlišný přístup naznačuje změnu v chápání mytologických bytostí, které se od svého nástupu snažilo dosáhnout křesťanství, upínající se k vymýcení všech „nečistých sil“, tj. jiných uctívaných bytostí a předmětů, než je křesťanský Bůh. Had, jenž domu přináší prosperitu, je vnímán veskrze pozitivně, syžety, které z jiných domovu blízkých českých bytostí vytvořily nevítaného běsa (rarášek, plivník), se hospodaříkovi vyhnuly, takže ještě v 19. století si jej lidé prý doma uchovávali jako požehnání, kterému se nesmí ublížit. Grohmann uvádí záznam tvrdící, že „v každém domě je ukryt bílý had“, který bdí nad veškerým děním v obydlí a „pokud mu člověk uškodí, přestane se had starat o domácnost“, dům přijde o požehnání (Grohmann 2010, 98). Pevné pouto hospodáře s hadem, přestože se nejedná o shodnou podobu jako v případě domového, je vyjádřeno vírou v to, že pokud had zemře, zemře také hospodář (Grohmann 2010, 98–99). Domácí had může mít ale velice blízko i k dětem: „Když byla moje babička ještě mladá dívka, chodil k ní často tento domácí had a jedl s ní mléko z mýsy“ (Květy 1847, 531, op. cit. Grohmann 2010, 99). O ještě bližším spojení svědčí fabulát s děvčátkem, které má od kolébky kolem krku otočeného hada. Tento had s děvčátkem i jí, neopouští je, až se jednou odplazí pod kámen, pod kterým Kačence zanechá poklad (MNPP, Menšík 1983, 96). V daném fabulátu holčička „jídala

s hadem společně, klepajíc ho přes hlavičku, a když nechtěl v mlíče taky kroupky papat, říkala: „Čičko, kočičko, kroupky taky, ne jen mlíčko.“

Nazvání hada „kočičkou“ je zřejmě vyjádřením jeho přináležitosti k domácím zvířatům, tedy k bytostem, které se kolem domu a v domě pohybují. Takový přírůbek nebývá zas tak častý, ale vyskytuje se. Podobně tomu je u východoslovanského domového, který sice zřídka, ale může „na sebe vzít podobu psa, zmiže, kočky, žáby či dokonce pytle s krmivem“ (Померанцева 1975, 99). Kromě kočičí podoby je tedy i *домовой* schopen hadího vzezření. Stejně jako pro hospodářčeka a domového, právě i pro *aitvarase* je kočičí podoba ne častá, ale možná (Blažek, Běťáková 2012, 27). Nejasné rysy tohoto v lidské blízkosti žijícího zvířete, jež k domovu patří, ale taky z něj odchází a pak se do něj vrací, dokumentuje fabulát, ve kterém *aitvaras* létá do sýpky chudého ze dvou sousedů a nosí zrní bohatému. Když si na něj chudý soused počíhá, vidí, že „přilétá kdoví jaký tvor, ani kočka, ani pták, a zobe jeho zrní“ (Vėlius 2012, 97).

Hadí podoba *aitvarase* již byla naznačena, v některých pověstech je přirovnáván k užovce. Je tomu tak v syžetech, kde je popisován jako letící (jejich výčet viz Vėlius 1977, 149). Podlouhlé zakřivené formě ale odpovídá ještě velká část dalších podob. Nejbližší je červ „*kirminas, ilgas kaip žaltys, lėkdavo oru*“ („červ, dlouhý jako užovka, létával vzduchem“; Vėlius 2012, 98), přičemž „červ“ může přímo hada označovat, P. Dundulienė vyjmenovává, jakými názvy lidé hada nazývají: *kirmėlė, kirminas, piktoji, ilgoji, šnibždė, šnyptelė, žibančioji, ledokoja, ledodėlė, kreicaterius, žilvitinė, šaltinė, krūmelinė, gyvatinė, paukštelė, palažinė, šaltuodegė, žeminė, ilgauodegė, arklinė, puntinė, geležinė, purvininė, pušinė, kanapinė, pakalninė* (Dundulienė 1996, 9). První dva názvy tohoto výčtu jsou dvě varianty litevského slova „červ“, komutativní záměnnost mezi pojmy had a (dlouhý) červ je tedy zřejmá. „*Piktasis*“, maskulinní forma od *piktoji*,²¹ je gramatickou formou adj. s koncovkou určitou *piktas* „zlý, rozzlobený“ (lot. *pikts*), která se užívá pro označení běsa či ďábla. Význam „zlá“ odkazuje na negativní chápání, které se vůči hadovi i *aitvarasovi* vypěstovalo spíše v průběhu času s postupujícím křesťanstvím – had je křesťanstvím nahlížen negativně evidentním z Bible vycházejícím faktem, v případě *aitvarase* je proces o něco komplikovanější. *Aitvarase* podobně jako mnohé další mytologické bytosti nalezneme s epitetem náležícím jakémusi běsu, čertovi, rozhodně bytosti, jejíž uctívání se snažili křesťanští kazatelé u obyvatelstva potlačit, takže v pověsti, v níž hospodář kaukas nosil, co mu bylo řečeno, se nakonec hospodář přizná „*aš turiu nelabąjį kauką*“ (mám *nelabąjį* kaukase; Vėlius 2012, 103). „*Nelabasis*“ odpovídá lotyšskému přídomek křesťansky chápaného velniase, ďábla či běsa, doslova „nedobrý“, tedy

²¹ Had, *gyvatė*, je v lit. gramaticky femininum.

v naprosté shodě s „piktasis“. Častěji však než spojení obojího, tedy adjektiva odkazujícího k běsovi společně se substantivem mytologické bytosti zůstává pouze nové substantivum, takové, které přejímá funkci předchozího mytologického subjektu – v lotyštině i litevštině je nejobvyklejším „pohlcovačem“ *velns* či *velnias*, kteří kromě mytologické a folklorní postavy označují také křesťanského ďábla, což je pravděpodobně nejvýznamnější fakt, který je k takovému osudu předurčil. Ve fabulátu, kdy aitvaras nosí nějaké jmění a zmiňuje se v nich dokonce pro aitvarase příznačný pojem „skalsa“ („Tai, matai, jų tokia skalsa būdavo, kaip trijų vežimų.“, „No, podívej, bylo jich tak ohromné množství, jako ze tří vozů“; *skalsininkas*, *skalsinas* jsou možná nazváni aitvarase, o pojmu skalsa, resp. skalsintojas později) se objevuje obecné zvolání „Na, tai *velnias*!“ („Podívejme, co je to za velniase!“, Vėlius 2012, 102). Jindy se k původnímu syžetu v souladu s novým pojmenováním bytosti přidají také nové dějové prvky. Vyprávění o dvou aitvarasech, v němž je společně s původním mýtopersonyem také expandující *velnias*, říká: „Aitvarai buvę tai *velniai*, kurie kokiam žmogui pinigų, grūdus, sviestą ar ką kita par jo amžių nešdavę –“ („Aitvarasové byli takoví *velnias*ové, kteří člověku za jeho života nosili peníze, zrní, máslo a jiné věci –“) a pak dodává nový dějový prvek „– o po to numirimo tas *velns* jo dūšią sau nusinešdavęs.“ („– a po smrti si *velns*²² přišel pro jejich duši“, ŠLSA „Kumel kliocki“). Další stupeň ztotožnění ukazuje pověra, která tvrdí, že aitvaras je vlastně druh *velniase*, který se ukazuje v ptačí podobě (JBTB, 6, cit. z Aruodai²³), či „Aičvariai, sako, esą tie patys keplės²⁴ *velniai*“ („Říká se, že aičvarasové jsou ti samí pekelní *velnias*ové“, LRSPS, 326). Nakonec existují i vyprávění založená vyloženě na běsovském podkladu, využívající pouze aitvarasova jména, které spojují s *velniasem*: jedna pověra říká, že duše lidí (*vėlės*, tedy duše zemřelých viz pozn. k pojmům pro duši na začátku této kapitoly), kteří vlastnili aitvarase, musí po smrti do pekla sloužit aitvarasům; jiná tvrdí, že, LRSPS, 326).

²² Daný fabulát pochází ze severní oblasti Litvy, Aukštaitska, jež sousedí Lotyšskem. Zápisy z této oblasti vykazují některé jazykové zvláštnosti podobné lotyštině, patří mezi ně zkrácená koncovka sg. m. nom., místo litevského –*as* lotyšské –*s*.

<http://www.aruodai.lt/paieska2/objektas.php?OId=2309&back=home%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20Jono%20Basanavi%C4%7Ciaus%20autosakos%20biblioteka:%206%20tomas&back=home>, cit. 2015-07-20]

jak již bylo řečeno a jak je na první pohled vidno, snaží popsat nějaký podlouhlý, protáhlý, zakřivený tvar. Na základě vnější podobnosti tomuto tvaru odpovídá mnoho dalších podob, o kterých mytologické pověsti mluví. Jedná se o předměty, jež se nachází stejně jako letící aitvaras mimo domov, až později jsou do obydlí (spíš než přímo do obytného domu do různých částí stavení, nejvíce do sýpky, chléva, stáje) přineseny. Tak jednou chudý hospodář nalezne na cestě v lese kus starého provazu (*senas pantis*)²⁵, vezme jej domů a pověsí ve stáji. Jeho koně jsou od té doby vždy dobře krmené, dcera pak ve stáji najde kohouta, který lidským hlasem prosí o propuštění, vykoupí se náručí láptí, hospodář se ale zalekne, aby se nejednalo o „velnse“, jde za knězem a ten se jej ptá, jestli předtím nenašel nějaký *virgalio* či *šiks nagalio* nebo *apivargalio* (ŠLSP, „*Senas pantis*“). Žádný z posledních tří předmětů (všechny v gen. sg.) LKŽ neuvádí, všechny vypadají jako kompozitum s druhou částí označující snad ? jakési zakončení, konec, lit. *galas*, ačkoli gen. je psán s měkkícím znaménkem, což by znamenalo odlišnou formu nom. *galis* či *galys* (*galis* však znamená *gallium*, což se přeci jen významově ze všech úhlů značně nehodí). První komponenty ale odkazují k provazu či lanu, *vir-* ~ *virvė*, lot. *virve* „provaz“, +*šiksn-* ~ pravděpodobně z lot. *siksna* „pásek, páska“ (pověst pochází ze severní Litvy, vliv lotyštiny je znát i ve tvaru „velns“ místo lit. „velnias“, lotyšská lexika se tedy zdá relevantní; korelace lit. *š* ~ lot. *s* je běžnou záležitostí, ie. palatální veláry *k'*, *g'* (*g'h*) se v lotyštině změnila na sykavky ostré *s*, *z*, zatímco v litevštině na sykavky tupé *š*, *ž*, např. *širdis* ~ *sirds*) a *apivaras* „provázek z kůže či rohoviny k omotání beranům okolo nohou“ (LKŽ), tedy snad opravdu nějaký kousek provazu. Jiným výrazem obdobného tvaru a hodnoty, tj. něčeho nijak zvlášť cenného, avšak předmětu, který se v domácnosti může hodit, bývá různorodý klacek, kus větve, pohrabáč z nalezeného dřeva: *pakumptis* (LKŽ neuvádí, asi ze slova *kumpas* „zahnutý“, tedy zřejmě nějaký zkroucený klacík, který člověk pověsí na háček u stáje, Vėlius 1979, 37), *kaištis* (LKŽ neuvádí, zřejmě ze slovesa *kaišioti* „strkat“, asi pro potřebu jakéhosi „strkátka“, Vėlius 1979, 37–38), *vytis* (slovo s mnoha významy, vzhledem k tomu, že figuruje v syžetu obdobném jako ostatní jmenované předměty – hospodář po návratu z trhu na cestě uvidí *vytį*, vezme jej domů, hodí za žlab ve stáji, koně pak jsou vykrmené, pojme podezření, táže se kněze, předmětu se zbaví, LRSPS, 325 – bude se očividně jednat o význam tenké, ohebné větve stromu, užívané pro pletení a svazování, LKŽ).

Šnibždė, *šnyptelė* patří patrně k onomatopoiím vázícím se k syčení hada, *šnyptelė* přímo od slovesa *šnypti* „syčet“ (*šnypti* může had, husa, uhlík), *šnibždė* od *šnybždėti*, což sice znamená hlavně „šeptat“, syčivý zvuk ale také obsahuje – jednak v kontextu své formy,

²⁵ Podle LKŽ: *pántis* – jakýsi krátký široký provaz určený k svazování, např. k svazování nohou koním.

odražené i v českém částečně také zvukově založeném ekvivalentu *šeptat*, dále např. v lingv. termínu „šnibždamieji priebalsiai“, tj. sykavky. V souvislosti s označením hada stojí za zmínku i význam šnybždėti jako zaklínání proti hadímu ušknutí (LKŽ). Zvukomalebné jazykové prostředky provází i aitvarase, v pověstech je jeho pohyb často doprovázen opakovaným citoslovcem ve funkci přísudku „*padrykt padrykt* ir nutupė ant svirno“ („*hup hup* a usedl na sýpku“, Vėlius 2012, 100; „*rapu rapu* i gal“, cosi jako „*lezi leži*“, ŠLSA, „Rupūžė susmaigė po pečium“), někdy jsou takto doprovázeny i další jeho činnosti „*kliokt tekšt tekšt tekšt!*“ (při zvracení mléka; „*kliokt*“ zvuky připomínající škytání nebo vzlykání, také šplouchání; „*tekšt*“ pomalé proudění kapaliny, kapání, Vėlius 2012, 101). Pravdou ale je, že aitvaras není jedinou mytologickou bytostí, kterou opakovaná onomatopoická citoslovce provází, propojení aitvarase s hadem není v tomto bodě nijak průkazné. O něco pravděpodobnější provázanost je možné pozorovat v následujícím *žibančioji*. Kořen *žib-* souvisí se světlem, osvětlením, zasvěcením problesknutím, zablýsknutím, *žibančioji* je part. prez. akt. s určitou adjektivní koncovkou od slovesa *žibti* (žibti, žimba, -o) „začít svítit, probleskávat“. Pokud je autorce této práce známo, v litevských přírodních podmínkách se nevyskytují žádní svítící hadi. Jednou z možných variant vysvětlení by mohl být zabarvený, spíše posunutý význam k menší intenzitě problesknutí, kdy některé barvy hada mohou při jeho pohybu způsobit probleskávání světlejších odstínů (Mažiulis etymologii užovky *žaltys* vysvětluje „*turintis blizgančio žalsvumo (žalumo) [...] ir pan.*“,²⁶ používá tedy k vyjádření takového probleskování lexém „*blizginti*“, ne „*žibti*“; Kaukienė 2006, op. cit. LEDB, „*žaltys*“). Druhou možností, která by snad mohla hrát v názvu *žibančioji* roli, by byl původ z jiných než přírodních předpokladů, zřejmě symbolických či mýtických. Jestliže by mýtickým zobrazením měla být některá z mýtických bytostí, dokumentovaná spojitost aitvarase s hadem a (probleskujícím, ohnivým) světlem by vycházela jako logická úvaha. Pravděpodobná je významová kombinace obou vysvětlení.

Ze soupisu označení hada lze vyčíst i jeho náklonnost ke stinným a vlhkým místům, stromům a keřům – *žilvitinė* (*žilvitis* „vrba“), *pušinė* („borovice“), *krūmelinė* (*krūmas* „keř“), zemi – *žeminė* (*žemė* „země“), zemi a vlhkosti – *purvininė* (v lit. *puŗvas* „bláto“, v lot. *purvs* „bažina“), zemi ve smyslu nízkého reliéfu – *pakalninė* (*pakalnė* „úpatí“), vodě v zemi – *šaltinė* – f. přechýlené od *šaltinis* „pramen“, tedy místům, která bývají díky stínu chladná (s chladem pak jsou spojena nazvání *ledokoja*, *ledodėlė* – z „led“, což již má „mrazivé“, negativní zabarvení, *ledokas* může být také nazván aitvaras ve významu *velnias*, viz Vėliusem utřízené

²⁶ „Mající probleskávající zelenavost (zelen) [...] apod.“

názvy aitvarase výše v této kapitole). Při definování pojmu chtonického bylo zmíněno, že had bývá atributem chtonických božstev, jeho chtonické chápání je také v návaznosti na uvedené názvy nepochybné. Borovici a vrbu spojuje J. Kursiute s prostorem „velké matky“, u borovice se v lotyšském kontextu odrážejícím údajně v Matce velnse (Velnā māte) v jejím ničivém aspektu, u vrby v ambivalentním vztahu i ke Slunci (lot. f. *saule*, objevující se v lotyšských archaických dainách), dcerám Slunce, bohyni Máře (Māra) a Laimě (Laima) (Kursiute 1999, 186, 192). K chtonické podstatě obrazu hada by mohla být připočtena plodnost země spojená s [novým] životem (lit. *gyvėnimas*), se kterým *gyvātė* (lit., „had“) spojuje Toporov (Топоров 1979, E–H, 252), s „živým“ *gyvas* (Buck 1949, op. cit. LEDB). Co by se ale mohlo z pojmenování hada zdát překvapivé, je *paukštelė*, vážící se k diametrálně odlišnému živočichovi a prostoru. Paukštelė je totiž pouhým přechýlením deminutiva, *paukštelis* „ptáček“ (základní tvar *paukštis* „pták“). Více než u problematiky *žibančioji* se dá těžko hada v přírodě spojit s danou charakteristikou, jedná se nejspíš o přenesenou představu, jako jejíž řešení se nabízí okřídlený had, drak, létající had, čemuž by mohl odpovídat letící aitvaras (podobu letícího ptáka dokumentuje např. pověra tvrdící, že „aitvaras je velnias, ukazující se v podobě ptáka“, JBTB, 6, cit. z Aruodai²⁷).

Jistá zaměnitelnost hada s drakem, kdy drak představuje letícího [ohnivého] hada, je pozorovatelná i v českém folkloru. Jedna pověra říká, že tam, kde se zjeví ohnivý drak, bude brzy hořet, „v podobě ohnivého draka se ale zjevuje pouze tehdy, má-li někde hořet, v ostatních případech se zjevuje jako drak.“ (Časop. 1855, op. cit. Grohmann 2010, 37). I jiné pověsti letícího draka spojují s ohněm, buď je přímo on sám ohnivý: „když drak letí vzduchem, připomíná rozžhavený letící sloup“, „je velmi podobný ohnivě kočce“ (Grohmann 2010, 36), nebo jeho přelet věští (či způsobuje?) požár (pokračování prvního zmíněného, „pokud drak táhne přes nějaké město, následně toto město vyhoří“, Grohmann 2010, 37).

N. Vėlius ve výčtu folklorních názvů spojených s aitvarasem jmenuje také epiteton *skalsininkas*, *skalsinas*, jenž byl v oblasti Gervėčiai zaznamenán v podobě samostatného názvu (Vėlius 1977, 144–5). Prātorius uvádí *Skalsa* ve smyslu božstva a tvrdí, že odpovídá rohu hojnosti (*Cornu Copiae*, BRMŠ, III, 260). Verbum *Skalsinti* v dnešní litevštině znamená buď užívat něco po malých částech, aby daná surovina (obvykle potravina) dlouho vydržela, nebo zvětšovat, rozmnožovat, dávat ve velkém množství. Subst. *skalsa* vyjadřuje hojnost, dostatek, velké množství, něco, co vydrží dlouhou dobu. Užívalo se také jako citoslovce pro pozdrav,

²⁷ Aruodai [online: <http://www.aruodai.lt/paieska2/objektas.php?OId=2309&back=home> Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka: 6 tomas], cit. 2015-07-21].

když člověk přišel do domu a zastal domácí u jídla („Skalsā! Taip vēlai pietūs!“ „Skalsā! Tak pozdņi obēd!“ LKŽ), z toho pak také pramení pozdravení odpovídající českému „pozdrav Pánbůh“, „Skalsink, Dieve!“. Více však než s Bohem, resp. Dievasem (viz poznámka o lotyšském Dievsovi) tento lexém souvisí právě s aitvarasem. Jedna pověst vypráví, jak aitvaras přinesl spoustu sena, celé tři vozy: „Tai, matai, jū tokia *skalsa* būdavo, kaip trijų vežimų.“ (Vēlius 2012, 102). Tento název vystihuje hlavní aitvarasovu funkci, kterou je přinášení prospěchu, bohatství, materiálního zabezpečení (více v popisu syžetů) do domu. Greimas lexém spojuje však v první řadě s pojmenováním kaukas a staví jej do pozice s aitvarasem, který podle něj přináší majetek, kaukas ale prý právě „skalsā“ a sám má být tímto pojmem, tedy esencí stálosti u spotřebních věcí, a že je tak principem stále se hojně rozdávající země, ze které pochází (Greimas 1979, 39–40). O něčem jiném ale svědčí L. Ivinskis ve svém „Kalendāri“ (1863), popisující u Žemaitů jako „naudos (bohatství; obilí, zrní; užitek) skalsintojas“ oba, aitvarase i kaukase (op. cit. Vēlius 1977, 134). Vēlius pracuje s daným epitetem v souvislosti s oběma názvy, ale akcentuje jej víc ve spojitosti s aitvarasem.

Za významné pojmenování aitvarase se dá považovat *pūkis* (*pukys*). Vēlius správně odkazuje k lexikální výpůjčce od Lotyšů, uvádí, že takto aitvarase nazývají u hranic s Lotyšskem a na pobřeží, zejm. v klaipedsckém kraji (Vēlius 1977, 145). Lotyšsky se tato bytost jmenuje *pūķis*, což je nejčastěji považováno za přejímku z německého jazyka (Šmits; Endzelīns připouští i domácí původ, op. cit. EM, 216), v latgalském prostředí je toto personum zapsané jako *pyučks* a *pyukulis*. U druhého jmenovaného latgalského tvaru se nabízí spojitost s pruským božstvem podsvětí, které Prātorius zaznamenává jako *Picolli* a *Pykullis* (Peckols, Patollo aj., jména tohoto božstva hojně varíují, Balsys 2010, 223–231). Možná by se mohlo jednat o splynutí baltského²⁸ substrátu s podobně znějící německou přejímkou, protože by si obě mýtopersonyma mohla být blízká také sémanticky. Lange toto božstvo v lotyšském areálu označuje jako „Pikals, Piekalnis, lotyšský bůh kopců“, Stender pak kombinuje informace z Maleckého spisu a říká, že „Pekkols je bůh vzdušných duchů, pekla a temnoty“ (op. cit. Šmits 1926, 69). Těžko soudit, nakolik se Lange snažil dát názvu božstva sémantický význam, podoba *piekalnis* by opravdu odpovídala přechýlenému maskulinu

²⁸ Podle Šmitse toto mýtonymum vzniklo na základě výpůjčky ze slovanského pekla, resp. z polského vlivu (dnešní pol. *piekło*), které vychází ze slovanského slovesa „péct“. První zmínka o tomto božstvu ve tvaru *Patollu* pochází z r. 1418 od varmského biskupa, což je teprve pár let / desítek let od křižáckých výpravy proti Prusům. Z toho vyplývá, že dané mýtopersonymum existovalo již před christianizací Prusů. Smoczyński uvádí lit. *kepti* : slav. *pekti* jako ekvivalenty, ne přejímky (Smoczyński, 2007, 275).

z feminina *piekalne* „úpatí hory/kopce“,²⁹ tedy propriu odvozenému stejným způsobem jako jedno ze zmíněných označení hada, *pakalninē*. Stejně jako v případě hada se může jednat o snahu (zřejmě Langem na základě jeho znalostí z kontaktu s lidmi zkonstruovanou) zdůraznit příslušnost k zemi, možná v rámci jejího průniku s ovzduším. Tomu by také napovídalo Stenderovo pojetí, které slučuje zdánlivě neslučitelné – peklo a temnotu na straně jedné a vzduch, ovzduší na straně druhé. Autoři zřejmě cítili potřebu u jakéhosi ducha tyto dvě sféry propojit. Pokud by nějaká mýtická bytost měla mít chtonické vlastnosti a zároveň vzdušné, pak by to byl právě aitvaras, pūķis. V Latgale, východní oblasti Lotyšska s výrazným slovanským vlivem, lze pūķise nalézt i pod názvem *smaks* (ME, 216), což odpovídá probíranému litevskému slavizmu čmutas, tedy bytosti hadí podstaty svázané s domovem. Chtonickou charakteristiku je možné u hada, jak již bylo ukázáno, spatřovat bez obtíží, božstvo podsvětí je pak přímým zástupcem chtonického.

Pūķis létá stejně jako aitvaras v noci po nebi v podobě ohnivého hada „pūķis se ukazuje v podobě velkého hada, co létá vzduchem“ (LTT, 25158), především je vidět jeho ohnivý ocas „když letěl vzduchem, měl ohnivý ocas“ (LTT, 25151), „když létají, oheň se za nimi táhne jak metla“ (LTT, 25152), připomíná padající hvězdy „když jakoby hvězdy padají, lidé říkají, že to pūķis nese peníze a zrní“ (LTT, 25144), „někteří mají padající hvězdy za pūķise“ (LTT, 25136) nebo rozlétávající se jiskry „pūķis, když rozmnožuje majetek svého pána, létá po nebi stejně jako pták a z pozadí mu vylétávají jiskry“ (LTT, 25156). Obdobně jako aitvaras mění zabarvení podle toho, zdali letí s nákladem, či bez něj „když je naložen, je světlý, když nic nenese, tak tmavý, černý“ (LTT, 25158), obráceně může černá či tmavá barva svědčit o tom, že nese úlovek, červená, že letí bez zátěže (LTT, 25136). U pūķise vstupují do hry mnohem pestřejší odstíny jak u aitvarase, kromě červené, která by mohla být vyjádřena už jen jednoduše oznámením, že bytost připomíná oheň, je častá také modrá „ten konec, co je naplněn obilím, je modrý, prázdný konec je červený“ (LTT, 25158), případně kombinace modré s červenou „Má velký ocas. Hlava svítí jako hvězda a ocas je namodrale rudý“ (LTT, 25155).

Také kohoutí podoba je pro něj typická, může být získán nákupem v Rize v podobě „malého kohoutka“, který létá vzduchem, a to tak rychle, že je doma dřív jak hospodář, a pak se ptá, co má hopodáři nosit (EZL, I, 7). Kohouta, jenž do domu přináší bohatství, popisuje také lotyšská pohádka o obrovském kohoutovi, který získá pro svou stařenku hromadu zlata (Bauga 1979, „O velikánském kohoutovi“). Aitvaras bývá popisován nejen jako kohout, ale – v letící

²⁹ S ohledem na geografické podmínky Pobaltí se v češtině dá asi jen stěží hovořit o „hoře“, v českém kontextu by se jednalo spíše o „kopec“.

podobě, resp. když přilétá, jako pták nebo spíš stvoření s ptačími elementy. I pūķis takto může být někdy popsán, jako např. černý pták, který vyrostl v pūķise (LTT, 25165). Velice často se v podobě ptáka, ačkoli domácího, (tj. slípky, kohoutka, nejfrekventovaněji kuřete; pokud je určena barva, tak bývá kur černý) objevuje český *plivník*, *šotek* nebo *rarášek*.³⁰ Umáchaný kohoutek nebo kuře, nalezené v lese, případně v poli, je vzato do lidského obydlí. Pokud je jeho barva zmíněna, nebývá rudá, ale černá. V obydlí či kolem něj se také často pohybuje jako černá kočka: „pak chodí po stavení jako ježek nebo černá kočka a nosí“ (o šotkovi; Tille, II-2, 407), černý kocour dlí v hospodě a dokáže se mstít i zabitím, když mu děvečka nedá najíst (uškrtní ji), přesto je v hospodě ponecháván jako štěstí domu „je prý v hospodě od pradávna – s tím souvisí boží požehnání“ (Tille, II-2, 407). V této podobě ale může být bytost chápána notně negativně. Černé kotě může být jedním z proměn těchto českých bytostí, vylíhne se např. jako chlupaté kuře, věčně umáchané, kterého se nemohou zbavit, když jej vyhazují, přichází v podobě černého kotěte, nakonec se objeví v podobě psa a věští pomstu, která se splní (Tille, II-2, 404). Ekvivalentně českým postavám bývá s podobnou frekvencí popisován jako černá kočka (kocour) pūķis, kterého je takto možno koupit na trhu v Rize a v noci se mění v pūķise (EZL, I, 1892, 8) či se třeba objevuje jako hrozivě veliká kočka s obrovskými očima (LTT, 25152).

Jedním z méně přímých zobrazení aitvarase je spojitost s koněm. Vēlius navazuje na Greimasův postřeh, že někdy se aitvaras může vtělit i do koně. Greimas koně staví do opozice vůči aitvarasovi, což ale podkládá pouze dvěma pověstmi (Vēlius 1977, 174), zatímco mnoho litevských mýtických pověstí aitvarase s koněm, jak bylo napovězeno v popisu o podobě podlouhlého předmětu – např. provazu na svazování koňských nohou – a umisťováním tohoto předmětu do stáje, naopak spojuje. Vēlius užívá souvislost s koněm pro podpoření své teze o svazu aitvarase a indoevropských božských dvojčat, otázkou ale je, jestli kůň a případný dobytek nevede k více zemské cestě. Když se jeden hospodář rozhodne pořídit si pūķise, nakoupí jej od „černého pána“ v Rize v krabičce a cestou se chce podívat, co vlastně dostal. Otevře krabičku a nalezne v ní koní trus, krabičku tedy odhodí na zem, když ale přijíždí k domovu, spatří za sebou kroužícího „bundulise“, kterého se pak nemůže zbavit (EZL, I, 1892, 7). Skaidrojoša vārdnīca uvádí několik významů slova „bundulis“, přičemž pouze první z nich je nenářečního charakteru a znamená „oblé nádobí [sg.] s víkem“, které si asi těžko lze

³⁰ U těchto a dalších názvů českých duchů vyskytujících se v obydlí je nutno uvědomit si již velký stupeň mísení a prohazování názvů, zápisy si velice často odporují – jeden říká „Šotek, plevník je pro štěstí, d'íblík na škodu“, jiný zas vyzdvihuje díblíka, další šotka považuje za zlého. Pohlížení na šotka a díblíka v rámci množství pověstí zapsaných v 19. st. – poč. 20. st. je notně komutativní (Tille, I, 405–9).

představit za někým kroužit a dohánět jej. To z ostatních (nářečních) názvů asi nedokáže ani květina *trollius europaeus*, kukuřičné zrno či součástka rybářské sítě. Zajímavou variantou v souvislosti s provazy se jeví smotek lan, nejlogičtějším východiskem pro samostatný pohyb ale bude zřejmě „malý beránek či malá kráva“, vzhledem k odlišným konotacím beránka se dá předpokládat kráva (EZL, I, 7). V takovém případě by se jednalo o proměnu „koní trus – kráva – popel“ (na který jej hospodář opakovaně pálí). Pūķis na sebe může vzít také podobu ováda (ME, 217), kterou má i aitvaras získaný při cestě z Lotyšska (jedním ze způsobů získání aitvarase či pūķise je jeho nákup v Rize), kdy na koně tento hmyz doráží, člověk jej tedy chytne do tabatěrky a doveze sousedovi, kterému aitvarase přislíbil pořídit (Vēlius 2012, 100). Hmyz se ve folkloru často pohybuje v blízkosti chtonických postav, sám se ze své podstaty vyskytuje na vlhkých místech spojujících vodu se zemí, nejvíce jej lze nalézt v rozličných močálech, na které jsou baltské krajiny bohaté. Místo, kde však často hmyz poletuje, je kolem dobytka, tito dva živočichové (ovád a skot) pak vystupují v lotyšských etiologických pověstech někdy vedle sebe (Šmits, LPT, 13. daļa, „Velna un Dieva govis“, var. 1). Ováď ale může, jak uvedený fabulát ukazuje, stejně tak napadat koně, je tedy opět jakýmsi subjektem obklopujícím koně podobně jako různé kusy provazu a klacků nalezených na cestě a zavěšovaných hospodářem do stáje.

Na pūķisovi je zřetelně vidět vliv křesťanství a motivy jeho přilnutí k principu běsa, označovaného velnsem podobně jako v českém prostředí čertem. Tuto pojmovou unifikaci vytvořenou křesťanským vlivem lze ve větší či menší míře pozorovat skoro u všech probíraných mýtopersonym, u pūķise a zde zmiňovaných českých postav je splývání patrné i v podobě – časté jsou opakované černé prvky jeho zoomorfního vzhledu (u českých postav silnější, pūķis si někdy i v zoomorfní podobě uchová z letícího vzezření oproti černé ohnivě rudou barvu „v tu chvíli šel čeledín od koní a spatřil, že nějaké rudo (sarkanums) vběhlo do starého koštěte“ (EZL, I, 8)), podpořené prvky lidové magie pro jeho získání, které se v mnohém shodují s českými postavami, např. častou možností pro jeho získání je nošení vejce, které snese několik konkrétně určených let starý kohout, v podpaždí (LTT, 25163–8), ochranou proti nepřátelskému pūķisovi je větev jeřabiny „aby se pūķis nedostal do sýpky, je třeba k oknu pověsit oj ze starého kola, která je z obou stran ucpána zátkami z jeřabiny“ (LTT, 25149) apod. Pūķis se také může vyskytovat v podobě větrného víru (ME, 217), což je v lotyšském folkloru typické pro velnse, případně čarodějnic, stejně tak v litevském (např. v pověsti nazvané „Vīr na ječmenném poli“ velnias v podobě víru vyvolá hádku mezi manželi (Vēlius 2002, 96)).

Prātorius při svém rozlišení aitvarase a kaukase napsal, že aitvaras nepřijímá lidskou podobu. Pověry o pūķisovi jsou z převládající části zaměřeny na popis letícího pūķise, který se

zjevuje v podobě planoucího hada, případně je taková podoba popsána jinými přirovnáními. Existuje ale i několik mytologických pověstí, v nichž se pūķis objevuje jako antropomorfní bytost, buď jako černý chlapec nebo bílý stařec (ME, 217). Bílého člověka v jednom fabulátu přivolávají na kopci magickými úkony, když jej přivedou domů, tak „ten bílý, takzvaný pūķis“ obchází jednotlivé příslušníky domácnosti a kloní se jim (EZL, Nr. 22, 1892, 109), začleňuje se do společenství podobně jako jiný nově příchozí člen rodiny (nevěsta). Takovýto pūķis bývá v pověstech nazýván „bílým tatíčkem“ (baltais tēviņš), což je pojmenování používané jinak pro folklorní zobrazení boha Dievse. Ve stejné pověsti, v níž je pūķis označen jako „velký, vysoký, bílý tatíček“ ale takto zobrazený pūķis vykonává stejnou funkci jako v ostatních syžetech o aitvarasovi a pūķisovi, tj. produkuje pro domácnost nějakou z materiálních hodnot (např. máslo; přijde do světnice, sedne si na připravený ručník a vyprodukuje máslo, EZL, VII, 107) či se po nevhodném chování rozzlobí a dům zapálí (když se chlapec schová, aby zjistil, co v sýpce selka ukrývá, uvidí „velkého, vysokého, bílého tatíčka“, výkřikem oznamujícím, že poznal pūķise, se prozradí, jen co vyběhne, sýpka je v plamenech, EZL, VII, 108). Člověk sám se také může pūķisem stát, existují různé prostředky lidové magie, jak toho může docílit (např.: „pūķisem je možné se stát, když se chléb vymáchá v slinách čarodějnice, pak se s ním jde o půlnoci ke kostelu [...]“, EZL, VII, 107), pak je ale ve stejné situaci jako čaroděj – s blízkostí smrti musí svou „profesi“ předat, jinak jej čekají muka (jde o tradiční křesťanské chápání „nadpřirozených“ schopností paktem s ďáblem): „starý pūķis, Tāmiņš, měl dva syny“, žádný z nich nechtěl jeho řemeslo převzít, otec se jim ještě po smrti zjevoval a prosil, aby „si vzali tohoto pūķise, tohoto dobrého domácího trpaslíčka (mājas rūķis)“, když se tak nestalo, dům – ve stylu tradiční aitvarasovi pomsty – shořel (EZL, VII, 108). Je zde vidět přeskakování z bytí pūķisem na chování si bytosti.

Označení rūķis se v lotyštině neváže k nějaké bytosti s konkrétními syžety, vyjadřuje spíš fyzickou podobu, přívlastek *mājas* „domácí“ má však v souvislosti s domácími duchy v lotyštině konotaci s postavou *mājas gars* / *mājas kung* „domácí duch/pán“, který s pūķisem podle lotyšské mytologické encyklopedie splynul (ME, 216). Jak píše Šmits, název „mājas kungs“ rozhodně nepatří do starší baltské lexiky, „māja“ je přejímka z ugrofínštiny a „kungs“ z germánštiny. Podle Šmitse baltské národy nezachovaly staré jméno pro domácího ducha, a to z několika důvodů, mezi nimiž zmiňuje řídké nazývání ducha jménem z úcty k němu (tedy tabu fenomén), kvůli čemuž mohlo být jeho jméno zapomenuto (to pak vedlo k absenci názvu „mājas

kungs“ i v lidových písních)³¹, vyslovuje také hypotézu, že duch domu vůbec žádné stálé, obecně přijímané jméno mít nemusel, nazvání se mohlo měnit podle obydlí či jeho částí (domu, sauny, sušírny, světnice; Šmits 1926, 37). Mājas kungs, je-li v domě, sídlí v okolí krbu/pece „než se sní první plody, je třeba několik z nich hodit za pec velnsovi, aby i následující rok byla dobrá úroda“ (LTT, 19341; výraz „velns“ zde tradičně označuje unifikovaný název pro jakoukoli nekřesťanskou sílu). V uvedené pověře je patrná souvislost domácího ducha s úrodou, duch je zodpovědný za prosperitu obyvatel svého domova, „přináší“ do domu štěstí ve formě materiálního zajištění – jedná se tedy o stejný princip jako u aitvarase a jeho dosavadních probíraných ekvivalentů či pojmenování, zde však v jakési surověji abstraktnější podobě, připomínající starobylý vztah mezi obětí božstvu výměnou za jeho přízeň v podobě užitku pro člověka. Domácímu duchu (resp. mājas garam) bylo třeba dávat první sousto od každého jídla: když hospodyně něco uvařila nebo upekla, vždy od každého pokrmu dala první kousek (z chleba, masa apod.) za pec *labajam tēvam* „dobrému otci“ (LTT, 19343). Pojmenování bytosti „dobrým otcem“ nápadně připomíná „bílého tatíčka“ (baltais tēviņš), zde ale bez jakékoli dějové negativní sekvence. „Otec“ je ze své podstaty někdo, pod jehož ochranu se uchylujeme, je to příslušník našeho rodu, jehož záměrem není rod zničit, ale zachovat, a v takovém smyslu se o rod stará. Užívá-li mluvčí pojmenování „otec“, neobrací se rozhodně k nepříteli, ale k čemusi/komusi jemu nakloněnému, od čeho/koho si vyprošuje přízeň a pomoc, s nímž žije v přátelském vztahu. Mytologické myšlení nicméně není myšlením křesťanským, vztah mezi člověkem a božstvem/duchem je vztahem výměnným, „do ut des“, a pokud je rovnováha tohoto vztahu narušena tím, že duch nedostane, co mu přísluší, lze očekávat vypovězení takové smlouvy končící neštěstím „pokud nebyl mājas kungs ctěn či byl dokonce opomenut, seslal velké neštěstí, dokonce smrt“ (LTT, 19340). Stejný princip je pozorovatelný u všech mytologických bytostí žijících s člověkem v oboustranně prospěšném svazku – jakmile člověk poruší pravidla vzájemného soužití, následuje msta v podobě vypálení domova (aitvaras, pūķis), zabití potomka (had) apod.

První sousto analyticky mājas kungsi náleží pūķisovi (ME 217), který by se mohl díky svým výletům zdát oproti prvnímu jmenovanému postaven víc na straně „vnějšího světa“. Mājas kungs je sice spojen s domácím krbem/pečí, množství pověr ale vypráví, že častým

³¹ Absence či jen řídký výskyt mnoha mýtických bytostí v dainách, zapisovaných od 19. st., je ale obecným jevem, k těmto bytostem se ve většině případů neodmyslitelně poutá příběh, který se do krátké čtyřverší dainy nevejde, proto jsou královstvím mytologických bytostí narativní žánry folkloru.

místem jeho pobytu jsou i stromy u domu („loni na jaře nějaký [hospodář] pokácel velký smrk³², který míval jeho otec za posvátný a kde mnohé roky hostil mājas kungse“, LTT, 19327; „dnes [8. května 1836] jsme pokáceli starou jabloň, která byla od dávných časů posvátným místem mājas kungse“ – strom jako přímo jeho sídlo, LTT, 19328), s nimiž může být jeho život spojen podobně jako život hada-hospodářčeka s hospodářem (hospodářka vyšle pachtýře pro dřevo, ti kácí velkou olši u řeky, práce vůbec nejde, když se jim to podaří a vrátí se, hospodářka spráskne ruce s výkřikem „Proč jste pořezali olši mého Mazaistēvse³³“, od té doby se jí daří špatně, LTT 19347). Taková distribuce míst výskytu, tj. „vně“ i „uvnitř“, připomíná rozlišení barzduků od kaukasů, kteří jsou podle Prātoria principiálně stejné bytosti, žijící pouze na rozdílných místech – barzdukové „vně“ (v lese pod stromy), kaukasové „uvnitř“ (ve stodolách, sýpkách, obytných domech).

4.2 *Syžety a místo*

Aitvaras patří k nejpobulárnějším baltským mýtickým bytostem, ale podobně jako velnias/velns je – ve všech pojmech, které byly probírány – minimalizován na účast v narativním, ne zpívaném folkloru. Oproti velniasovi je pro něj omezena také oblast pohádek, naprosto nejvýznamnějším žánrem z hlediska aitvarasova výskytu jsou mytologické pověsti. Vēlius mluví o zhruba tisícovce zaznamenaných pověstí o aitvarasovi, mezi nimiž se nachází poměrně dost memorátů, a o několika desítkách zapsaných pověstí o kaukasovi (Vēlius 1977, 129).

D. Razauskas v článku o aitvarasovi píše, že o této mýtické bytosti existuje dvanáct charakteristických typů pověstí (a pak různé další, Razauskas 2008, 11). Na základě katalogu litevského narativního folkloru od J. Balyse Razauskas tyto typy popisuje a doplňuje. Prvním typem LPK 3461 je „vysezení si aitvarase“, aitvaras se línne z vajíčka kohouta či divokého prasete (první varianta je výrazně častější), které je třeba udržovat v podpaždí apod. K celému procesu se váží rozličné prvky lidové magie, pověst obvykle radí, jakého věku musí být kohout, který má vejce snést, numerická důležitost se projevuje i v přesně určeném počtu dní/týdnů, po které má být vejce nošeno v podpaždí, kohout bývá tradičně černý (je potřeba si držet černého kohouta po sedm let, z jeho vajíčka se pak vylínne aitvaras, Vēlius 2012, 98), ME v případě pūķise shrnuje, že stáří kohouta bývá 9, 3, 7 či 12 let, uvádí i možnost 200 let starého krkavce, v podpaždí má být vejce nošeno 3 roky nebo také 9 týdnů (ME, 216). Zcela ekvivalentní tomuto

³² Egle – v lotyštině má tento strom obecnější význam než v češtině, zahrnuje smrk i jedli.

³³ *Mazais* – adj. malý s koncovkou určitou, tedy konkrétní „malý“, *tēvs* – otec.

syžetu jsou v českém prostředí mytologické pověsti o bytostech nazývaných jako *šotek/plivník/rarášek*. Osoba, jež se snaží tuto bytost získat, nosí devět dní v podpaží vejce od černé slepice a chodí nemytá (Tille, II-2, 404–5, 2017, 2027). Podle memorátu se „z malinkého vajíčka oplozené slepice vylíhne v hnoji za devět dní chlupatá kuře, věčně umáchané“ (považované podle babičky vypravěče za plivníka Tille, II-2, 404, 2022). K propojení těchto bytostí, které, jak bude řečeno za chvíli, mohou být také nalezeny mimo domov a do domova přivlečeny, s primárně domácím duchem dochází v pověře o původu šotka. Podle ní černá slepice snese vejce poprvé a naposled v devátém roce života, magická moc vejce je potvrzena absencí žloutku a explicitním popisem, že „se s ním dá čarovat“. K přijetí podstaty domácího ducha, pravděpodobně za účelem zajištění kladného přínosu daného tvora, je v pověře řečeno, že pro takové vajíčko se slepice musí nejdříve spářit s domácím hadem (hadem hospodářčkem). Z něj se pak může narodit šotek (Grohmann 2010, 96). Druhou část líhnutí pro domácnost užitečné bytosti popisuje pověra nabádající k nošení vejce černé slepice v podpaží po dobu sedmi týdnů. Užitek z takového konání je nepřímý, z vejce se totiž vylíhne „malý mužiček“, který člověka obdaří schopností neviditelnosti. Nabízí se otázka, co taková schopnost člověku přinese dobrého. S jistou pravděpodobností je možné odmítnout tezi o jednoduchém magickém prostředku k získání větší moci oproti ostatním lidem, u této nabyté schopnosti je možná důležitější ne výsledek, ale příčina jejího získání, kterou by se dalo hledat v charakteristice vícero mytologických bytostí v obydlí, např. skřítko a jeho určité míry neviditelnosti (Zíbrt, 1891, 6). Povaha neviditelnosti nemusí být nutně neviditelnost před námi stojícího subjektu, v případě mýtických bytostí se jedná spíše o odklizení se nepovolaným (lidským) očím, jehož smyslem je určitá posvátnost, projevení úcty a s tím související významový tabu fenomén. Domácí duchové jako *mājas kungs* dlí na těch místech, kde nejsou vidět (za pecí, kam hospodářka pouze hází – tedy nevidí tam – první sousto od každého jídla), kaukasové a *домовой* vychází zpoza podlahy a dalších podobných míst v noci, aby nebyli spatřeni, *pūķis*, *aitvaras*, plivník či rarášek bývají někdy schováni v místnosti, do níž má přístup pouze sedlák se selkou (častěji jen žena, která bytosti nosí pokrm), skřítko nebo šotka lze spíše než přímo (to jen opravdu málokdy) pozorovat prostřednictvím neplech, které páchá (nebo pozitivních změn, které doma působí), kaukasové „mohou být vidět a slyšet, jak mluví, ale umí se také udělat neviditelnými“ (Razauskas 2009, 15). Pokud je právo na úctu projevenou ponecháním dostatečného soukromí porušeno (často nádeníky, kteří chtějí ukojit svou zvědavost a tajně se vkradou na místo pobytu bytosti), bytost se rozzlobí a mstí. Jedná se obvykle o vypálení domu (hospodyně např. nosí do chléva pirožky, tvaroh a rohlíčky, nádeník se vplíží do chléva, pirožky

sní, do misky místo nich dá koní trus a čeká. Přiletí podle hlasu dva, rozzlobí se, zapálí dům, ŠLSA, „Kumel kliocki“). J. Luffer v Katalogu českých démonických pověstí tomuto syžetu přiřazuje číslo 5.D.40 s názvem „vypěstovat skřítku“, kterého jako jediného v modelových příkladech uvádí (Luffer 2014, 195).³⁴ České syžety obsahují více prvků lidové magie založené na opozici vůči křesťanství, při nošení vejce v podpaždí je zapovězeno se kromě mytí také modlit, skřítku je možné vypěstovat třeba i lapením křížáka, na něhož se denně hodinu kleje.

Mstu v podobě vypálení domu může provést stvoření, které s ohněm nějakým způsobem pracuje. Aitvaras je za letu, jak bylo popsáno, připodobňován k ohnivému hadovi, i jeho kohoutí podoba v obydlí připomíná oheň – jednak z hlediska svého zabarvení, které oheň evokuje, jednak z hlediska tvora, jenž svým ranním kokrháním vítá rozbřesk světelné i hřejivé obdoby ohně, tj. slunce ve chvíli, kdy ono ještě nestojí vysoko nad obzorem a jeho načervenalé záření svou barvou odpovídá ohni. Greimas také právě oheň připisuje aitvarasovi jako vymezující element. Oheň má ale více aspektů a není výsadou pouze aitvarase, sám Greimas uvádí příklad aktivní ohnivě msty kaukase (když se o něj nestarají dobře, může se rozzlobit a zapálit sýpku, v níž sám shoří, pův. Basanavičius, R. r., 370–2, op. cit. z Greimas 1979, 45). Jménem kaukase je označená i bytost nosící do komůrky manželské dvojice děvečky a nádeníka uhlíky s popelem (které se pak mění v peníze, LRSPS, 326), tedy předmětu, který byl v ohni. I při připuštění 1) rozdělení této litevské bytosti / těchto bytostí na aitvarase a na kaukase a 2) přijmutí teze, že zapálení stavení a podoba uhlíku patří aitvarasovi, tedy že se jedná o syžety aitvarase, do nichž bylo kontaminováno kaukasovo jméno,³⁵ oheň (byť v jiném než mstícím významu) si ke kaukasovi může nalézt cestu. Pokud by totiž kaukas měl být více chtoničtější, spojeným se zemí a její plodností, kterou do obydlí přináší, či se zemí jako oním světem prostřednictvím vztahu k duším zemřelých (Razauskas 2009, 11), tyto jeho chtonické a další vlastnosti (např. antropomorfní forma malých mužíčků podobná ruskému domovému, z obydlí pravidelně nevybíhající bytosti mājas kungs) jej spojují s duchy domu, myšleno s duchy, kteří se na daném místě obydlí vyskytují stále, bez častých odchodů a návratů. U těchto duchů bývá jejich konkrétním místem velice často okolí krbu či blízkost domácímu ohni obecně. Domácí oheň představuje symbolické bezpečí obyvatel domu (I dnes je v češtině užíváno slovní spojení „teplo domova“, které nese širší sémantický význam než jen zahřátí), rodiny, je protikladem ke „vnějšnému“ nebezpečnému světu, je to prostředek k zachování tělesné teploty stejně jako

³⁴ Skřítek je tedy v Luffnerově katalogu invariantou dalších bytostí – šotka, raráška, někdy plivníka.

³⁵ Což se vzhledem k několikanásobně početnějšímu zastoupení jména „aitvaras“ oproti „kaukas“ v pověstech zdá být o něco trochu méně pravděpodobné, než kdyby tomu bylo naopak, vyloučené to však rozhodně není.

k upravení stravy či výrobě nástrojů, tedy k zabezpečení základních lidských potřeb. Domácí oheň býval ctěn, střežen a jeho ztráta byla považována za veliké neštěstí, aspektem domácího ohně je ale také jeho spojení s rodinou, zřejmě i s její kontinuitou, protože problematicky může být hleděno i na kohokoli, kdo se k ohni přiblíží a do rodiny nepatří (jedna česká pověra praví, že by se nemělo stát, aby si cizí lidé připálili [na kouření] oheň, neboť to odnáší štěstí z domu, Grohmann 2010, 58). Že v ohni sídlí duch patřící do rodiny je patrné i z východoslovanského zvyku přenášet při přestěhování uhlíky z ohně bývalého obydlí. Rituál prováděla stařena, která byla s přenášenými uhlíky očekávána a vítána zbytkem rodiny (Růžička [1906], 210).

Litevský folklor se vyznačuje množstvím pověstí, v nichž je na dnešní společnosti neživě chápané objekty nahlíženo jako na živé. Pověsti personifikují i oheň, který může podle pověry z pece vycházet. V tu chvíli se nesmí zakřičet, nic říct, jinak by se oheň do pece nevrátil, ale skočil by na střechu a z ní pak pokračoval na další. Když oheň chodí po střeše, dělá: blu blu blu blu (ŠLSP, „Iš po pečiaus ugnis išeinant prasivėdyt“). Memorát o „chodícím ohni“ vypráví, že oheň bylo potřeba ctít, dobře se o něj starat, před spaním jej hezky prohrabat a pokrýt uhlíky. To také v rodině u vypravěčovy babičky dělali, takže jednou, když šli spát, viděli dvěma přijít ohnivé klubko vyzývající jejich oheň na procházku, domácí oheň však odmítl s tím, že o něj dobře pečují, návštěvník odešel a rodina pak zjistila, že ve vsi na jiných chalupách hoří (Vėlius 2012, 82). Tille v Soupisu pohádek vymezuje oddíl, který nazývá „živý oheň“. Tyto narativy sice syžetově neodpovídají litevskému personifikovanému ohni, princip je ale stejný – s ohněm je třeba umět zacházet, pokud tomu tak je, oheň se „prožene po střeše“, aniž by jí ublížil (naopak taková činnost znamená záštitu střechy před ohněm do budoucna), pokud ne, chalupa shoří (Tille, II-2, 459–61).

Pomsta nebo obecněji neštěstí v podobě požáru za nevhodné či úplně špatné chování je stejně jako pro aitvarase typická i pro pūkise („Nedej pūkisovi takovou sílu / aby byl příčinou nějakého neštěstí / aby vystřelil oheň na můj dům [...], LTT 25135). Dokumentací plynulého přechodu mezi syžetovou i názvoslovnou stránkou od aitvarase k pūkisovi je fabulát ze severní Litvy, v němž si o Lotyšovi myslí, že má „pūkise“, protože jeho sýpka je stále plná. Děvečka se zvědavě dívá, uzří cizího kohouta a ubije jej. Za tři dny pak stavení vyhoří (jedná se o jedinou zapsanou variantu svého druhu, v níž hospodářka mluví lotyšsky, čímž je celý „cizí“ lotyšský vliv na litevském území podtržen, smíšení různých vlivů a jediná zapsaná varianta ale ještě nevypovídá o stupni autentičnosti; ŠLSP, „Užmuštas aitvaras“). Dalším zajímavým spojením je pověst, která slučuje hada s domácím ohněm v přímém místním smyslu – had se objeví doslova v domácím ohni. Žádá sice člověka, aby byl z ohně odnesen, přesto se na pozadí již

analyzovaného dá uvažovat, že jde o ducha domácího ohně v hadí podobě.³⁶ Had se jakožto domácí bytost může mstít úplně stejně jako jakýkoli jiný jmenovaný domácí duch, jenž zapaluje dům. Když vysloužilý voják zajde do domu, kde nikdo není, nalezne tam pouze misky s jídlem. Zpod lavičky přilezou po chvíli hadi velcí jak oje saní, voják tasí šavli a hady rozseká. Na cestě pryč se ohlédne a spatří dům v plamenech (ŠLSP, „Gyvačių kerštas“). O podobném chování hada doma jako v českém prostředí zpravují fabuláty, v nichž se říká, že „hadů bývalo hodně, když dávali dětem jídlo na zem, had se k jídlu zpoza pece doplazil. Někdy dítě kleplo hada lžící, ten se pak čyķš zas odplazil.“ (podobná koexistence hada vedle dítěte je v této práci dokumentována v narativu o holčičce Kačence; ŠLSP, „Žalčių kitąkart būdavę grinčioj“). Jiné svědectví vypráví „moji prarodiče doma chovali hady jako domácí zvířata namísto dnešních králíků a prasat, v zimě je drželi v chalupě pod pecí, v létě je pouštěli na zahradu do zelí a k jiné zelenině“ (ŠLSP, 315), přídavek k tomuto memorátu tvrdí, že „čím bude mít člověk víc hadů, tím bude mít víc štěstí – vše se mu pak lépe daří, méně jeho domácnost potká nějaké neštěstí. Pokud mu někdo hada zabije, pak na něj dotýčný zlostně křičí: ‘Chceš na mě přivolat neštěstí!’“. V jednom fabulátu se mluví stejně jako v českém případě o krmení hada mlékem, vyprávění je zakončeno slovy „Kitouse kraštuose *asq kaukai* – ne tai žalčiai, tiktai tokie striuki, kai katės pūkuoti“ („V jiných krajích to prý jsou kaukasové, ne užovky, takoví krátcí, chundelatí jako kočka“, ŠLSP, „Žaltys užtručijęs 7 puodynes pieno“). Zde tedy kaukas zcela explicitně odpovídá funkčně domácímu hadovi. Na to, že chování hadů doma u Baltů není novější, ale spíše starší záležitost, poukazují zápisy kronikářů. Podle Balsyse byli hadi za rozkvětu staré baltské víry uctíváni jako božstva či média, která měla zajistit spojení mezi lidmi a nejvyššími bohy. Významnou zprávu o uctívání hadů podává J. Długosz v „Litevských dějinách“ (15. st.), uváděje nařízení krále Jogaily z r. 1387 „[...] vybit hady a užovky, které jsou v každém domě chovány jako bohové a ochránci domů“ s dodatkem, že hadi přebývali v domech jen u těch lidí, kteří je krmili mlékem a obětovali jim kohouty (Balsys 2010, 416–7).

Typizovaný syžet LPK 3462 popisuje další způsob získání aitvarasem, kterým je jeho zakoupení v některém z velkých, dostupných, ale „cizích“ měst, v Královci³⁷ či Rize. Někdy se jedná jednoduše o pověru stručné výpovědi, že „je možné koupit jej v Rize u Němců“ (LRSPS, 326), jindy je daný motiv pouze součástí rozsáhlejšího syžetu. Tento typ mísí chápání aitvarase

³⁶ Had je v této litevské pověsti nazýván zmijí *angis*, shrnutí o tezích spojujících *angis* s mýtopersonymem *Andaj/Andaev* viz Dundulienė 1996, 8–9.

³⁷ Dnešní Kaliningrad v ruské enklávě Kaliningradské oblasti, původně založen českým králem Přemyslem Otakarem II. při křížáckých výpravách proti baltským Prusům.

jako užitečného tvora s obávaným postojem, že se jedná o něco nekalého, zakázaného a špatného – k tomu by mohl odkazovat i dodatek zakoupení „u Němců“, protože Němci byli oproti baltskému obyvatelstvu na dnešním lotyšském teritoriu a na severozápadu litevského území vyšší vrstvou, po staletí vůči baltskému obyvatelstvu vymezenou, v období 19. st. pak také s rozhodně výraznějším zastoupením obchodníků, od nichž bylo možné kupovat různé cizokrajné suroviny. To by mohlo vysvětlovat, proč si do Rigy pro pūkise jezdí i Lotyši (EZL, I, 7).

Na tento motiv navazuje LPK 3463. Když se hospodář, nakoupiv aitvarase v nějaké krabičce či v tabatěrce, vrací z Rigy (/trhu aj.), chce si ověřit, že se nenechal podvést, krabičku otevře a o aitvarase přijde – buď se jedná o předmět, který hospodář nepovažuje za aitvarase, a tak jej vyhodí (např. kartáč na hřebelcování koní), nebo třeba o ováda, který mu uletí. Zmíněné objekty se oba váží ke koni, oba se pohybují v jeho blízkosti, ovád pak, jak již bylo zmíněno, představuje svou podstatou živočicha spojeného se zemí, pohybuje se kolem koní a také dobytku. Kartáč na hřebelcování koní ukazuje na péči, kterou duch ve stáji koním věnuje, o častém výskytu aitvarase ve stáji a dobře krmených, udržovaných koních již byla řeč. Principiálně to samé dělá домовой, jehož svazek s koněm je širokého záběru, kromě krmení (je někdy slyšet, jak v chlévě a stájích obchází, krmí koně a rozmlouvá s nimi, Померанцева, 1975, 95) se může po nocích na koni prohánět, je ale právě také schopen vyjadřovat svou náklonnost ke koni splétáním jeho hřívy a ocasu (Померанцева, 1975, 96–98). Stlačitelnost patří k obecným vlastnostem mýtických postav, jejichž velikost (i obráceně, např. u obrů) nemůže být poměřována současným racionálním lidským chápáním. Stejně jako mýtický čas je jiný, i prostor nezapadá do našich pravidel. Totožná stlačitelnost s aitvarasem je sledovatelná u velniase/velnse, kterého s tabatěrkou pojí i to, že mu je připisován vznik kouření (etymologická pověst o tabáku tvrdí, že velnias/velns je jeho původcem).³⁸ Ve stlačitelné podobě v krabičce může být zakoupen český skřítek (třeba i omylem při koupi kalhot, v nichž je pak škatulka nalezena, Tille, II-2, 407), za obdobně stlačený se dá považovat hmyz, který je chycen a vložen do škatulky,³⁹ jež pak zajišťuje zvýšení nadojeného mléka u krav (moucha

³⁸ Velns například stvoří tabákovník tak, že zvrací, když jej Dievs shodí na zem za pokušení Joba. Jinak vysvětluje vznik tabáku další etiologická pověst, jež si bere za základ odplivávání při šňupání a tvrdí, že tabákovník vznikl jako rostlina po plivání velnse alias zalévání hrobu své matky, když chtěl, aby na něm měla květiny (LPT, 4. d., „Veln rada tabaku“, v. 1 a 2).

³⁹ Hmyz už sice není třeba stlačovat, ale moucha i kobyłka jsou zřejmě jen jednou z možných podob, kterou může špiritus či skřítek přijmout, do které se patrně musí zmenšit.

v kornoutu alias špiritus, Tille, II-2, 411), ale i přenesenější materiální užitek v podobě efektivnější práce nádeníka (luční koník ve škatulce jako špiritus Tille, II-2, 411). Luffer katalogizuje syžet o duchovi v podobě hmyzu v krabičce pod číslem 5.D.30 s názvem „Amulet s hmyzem“ (Luffer 2014, 194), jako jiný syžet démonologických pověstí uvádí zakoupení krabičky či staré pušky na trhu (5.D.50). V pověsti o pūķisovi se člověk nemohl zbavit pūķise v podobě krávy, velmi blízko ke skotu má i ruský домовой. Toho je třeba pozvat do nového domu konkrétně i proto, že v opačném případě „se dobytku nepovede dobře.“ (Померанцева 1975, 96). V informacích o domovém je jeho vztah ke skotu často zmiňován (obvykle ve formě prosby domového, aby měl rád místní dobytek; Померанцева 1975, 97–8). Je vidět, že starost o dobytek může být akcentována také v případě špirita, o šotkovi se hovoří i jako o pasáčkovi krav: „Šotek v Bělském mlýně u Vojslavic pásal krávy, jedné krávě dávali na roh homolku. Když zapomněli, přihnal je šotek hladové“ (Tille, II-2, 411). Šotkova moc zde převyšuje moc běžného pasáčka, krávy pouze nehlídá, ale odpovídá za to, zda budou vykrmeny, či ne. Zároveň je ve vyprávění obsažen princip obětování duchovi, uctění jej pokrmem, a v případě nedodržení smlouvy následuje v souladu s principem „do ut des“ pomsta v podobě hladových krav. Pasácci se při výkonu své profese pohybují „vně“ bezpečného lidského obydlí, blíže území, na kterém „hospodaří“ jiné než lidské síly,⁴⁰ a tak si lidé jejich bezpečné návraty vysvětlují nutnou dohodou s některou z těchto sil, pasácci mohou být chápáni i jako někdo se schopností z pohledu člověka „nadpřirozené“ síly.

LPK 3464 popisuje syžet náhodou získaného aitvarase, kterého člověk nalezne na cestě v lese (obvykle při návratu z trhu) v podobě nějakého objektu, o kterém si člověk pomyslí, že by se mu doma mohl hodit. Nejčastěji to je nějaký klacek, větev, kus provazu, tedy, jak již bylo pojednáno, předmět připomínající svým tvarem hada. Tento předmět si přiveze domů, pověsí jej ve stáji či chlévě a jeho koně jsou najednou výborně krmeni. Hospodáři to začne být divné, snaží se pak předmětu zbavit, musí jej odnést na místo, kde jej našel, někdy provést ještě další magické úkony (odhodit jej s překříženou rukou, jít a neohlížet se apod.). Nalezeným objektem není nutně neživý předmět, může jím být zmoklé černé kuře. Pověsti o způsobu získání českého plivníka/raráška/šotka (?skřítko) patří mezi nejpopulárnější záznamy, přičemž nalezení jej v podobě černého kuřete/slípky/kohoutka jsou jedny ze dvou nejčastějších. Kuře bývá stejně jako u aitvarase zmoklé, třesoucí se, je nalezeno v lese, na louce či na poli a přineseno domů. Jako v baltském, tak i v českém materiálu vyvstává potřeba se kuřete zbavit, u tohoto syžetu ve

⁴⁰ Dodnes jsou mýtické bytosti na ruském severu považovány za svého druhu hospodáře místa, водяной se např. na člověka zlobí, pokud mu je „ukradena“ ryba, домовой se stará o domácnost apod.

většině případů člověk ani nejde za knězem, aby světnici vysvětil nebo mu poradil, že má kuře zanešt na stejné místo, kde jej našel, a začne jednat sám. Ne vždy je jednání úspěšné, ve fabulátu, kde se sice kuře vylíhne z vajíčka malinké slepice, ale stejně je umáchané a chlupaté (chlupaté vedle umáchaného jako druhý vnější rys kuřete uvádí Luffer, Luffer 2014, 5.D.5), kuře děd vynese, to se ale vrátí dřív než on se třemi hromadami pšenice. Děd jej pak hodí do rybníka, to mu hrozí pomstou, následně se objeví jako černé kotě, nejde jej zabít, děd ho hodí do řeky, na lávce nakonec leží pes, který jeho dceři zvěstuje, že se pomstí a děd zemře (Tille, II-2, 404). Neúspěšné pokusy o zbavení se kuřete Luffer uvádí pod číslem 5.D.120, k úspěšným (5.D.125) pak patří specifické úkony při odnášení. Nejvíce pověstí hovoří o v baltském materiálu shodné nutnosti zanesení kuřete na místo nálezu, někdy je ?skřítka potřeba ku příkladu zabalit do nového oblečení či šátku. Stejný princip, pouze s opačným vnímáním, je uplatněn v syžetu o kaukasech, resp. o traneliai, v němž traneliai zaplácí, když dostanou nové oblečení, neboť to znamená, že musí domov opustit (LT, IV 1967, 540). U skřítka je zaznamenána i druhá varianta, kdy je jejich odchod kvůli darování oblečení nechtěný (Laufer 2014, 198). Zařazení LPK 3466 pak popisuje další možnosti získání aitvarase, je možné jej nalákat na určité jídlo položené na určité místo. Aitvarase lze také nasměrovat k přinášení právě té věci, kterou chceme, a to analogií, přineseme-li mu ovesnou kaši, on nám přinese oves atd.

Souhrn syžetů pod číslem LPK 3467 shrnuje povinnosti vlastníka aitvarase. Aitvarasův majitel je povinen aitvarase krmit a upíše mu duši, která, pokud se mu nepodaří se aitvarase před smrtí zbavit, aitvarasovi či velnsovi připadne. V těchto syžetech jsou patrné dvě vrstvy příběhů. První je zřejmě starší a jak bylo probíráno v úvaze o domácím ohni a jeho spojitosti s duchem domu, ukazuje na archaický způsob uctívání ducha obětí, krmí, což v případě nepodání oběti (pokrmu) vyvolává mstu. Druhá vrstva je zanesením křesťanského motivu upsání duše ďáblu, jenž je ještě podtržen lexikou – aitvaras je explicitně přirovnán k velniasovi, duše má přijít do pekla (již použitá pověra „Aičvariai, sako, esą tie patys keplos velniai“ („aičvarasové jsou prý ti samí pekelní velniasové“), LRSPS, 326; po smrti musí *velės* lidí, co měli aitvarase, do pekla jim sloužit, LRSPS, 326). Křesťanský Damoklův meč v podobě příchodu duší do pekla visí nad lidmi obcujícími s nečistou silou po celé Evropě, není tedy divu, že má četné ekvivalenty i ve slovanském prostředí. Nepřímým důkazem o hrozbě ztráty duše je snaha zbavit se bytosti, do hry ale může vstupovat přímo ďábel/čert (5.D.60, člověk zaklíná v noci na křižovatce čerta, za upsání své duše dostane skřítka, Luffer 2014, 195).

LPK 3471 mluví o nepochopené aitvarasově otázce, kdy se neočekávaně zjevený aitvaras ptá, co má přinést: „Ar čižulių, ar vižulių?“. Jazykově nesrozumitelný dotaz má

znamenat, jestli peníze či láptě (Razauskas 2008, 12), člověk mu však nerozumí, a tak podrážděně odpoví, že má přinést hnůj nebo listí, čímž ho aitvaras zasype. Někdy se aitvaras neptá a přinese hnůj, který je třeba přijmout. V těchto syžetech je opět patrný princip účty a rozzlobení bytosti, pokud se k ní nechováme zdvořile, zároveň i oboustranně fungující systém „(s účtou) mám dát – (s účtou) mám přijmout“. Hnůj je jeden z předmětů, které se v narativech o aitvarasovi vyskytují opakovaně. Vėlius píše, že „nejčastěji se aitvaras rozzlobí, když mu místo jídla dají hnůj“ (Vėlius 1979, 169), a pūķis odejde, odkud přišel, když mu nadávají do prasečího lejna a hází na něj hrudky exkrementů (LTT, 25175), což všechno samo o sobě zní logicky a v souladu s prizmatem uctivého/neuctivého chování, neuškodí ale možná podívat se na roli hnoje u cizí bytosti, která mu v jistém aspektu odpovídá. Jak bylo popsáno, podoba letícího aitvarase připomíná vzhledem letícího ohnivého draka. Ten nejenže létá v ohnivě podobě vzduchem, ale stejně jako následující typologizační číslo syžetů aitvarase LPK 3476 přináší svému pánovi peníze, máslo, tvaroh, „vše, po čem člověk touží“ (Grohmann 2010, 36), a může být příčinou požáru domu (Grohmann 2010, 36–7). Ten, kdo není aitvarasovým vlastníkem, může získat aitvarasův náklad ukázáním nahé zadnice (s riskem, že nenaložený aitvaras člověka zasype vešmi, což se podle jiných vyprávění může stát tehdy, když člověk nestihne doběhnout pod střechu). Získat se dá i to, co nese drak – máslo upustí, letí-li nad hnojem či plápolajícím ohněm (Grohmann 2010, 36). Skutečnost, že by se ohnivý drak zalekl ohně, se poněkud vymyká logice. K interpretaci této informace by mohly pomoci syžety o škrítkovci, který se vylíhne z vejce ponechaného devět dní v hnoji (Lauffer 2014, 195, 5.D.40). Pro škrítku by podle nich měl být hnůj „na jeho straně“. Za předpokladu, že je drak ve svém aspektu přinášení bohatství do domu škrítkovi podobný, by se nabízel vývod, že i jeho vztah k hnoji bude spíš vztahem ke „svému“. V takovém případě by výpověď o zaleknutí se hnoje a ohně dostávala opačné znaménko, v narativu by se udál převrat hodnot o 180 °, pozorovatelný napříč lidovou slovesností při různých rituálních úkonech nebo u různých atributů (u námi sledované tematiky lze uvést příklad navzájem si odporujících popis barev letícího hada podle toho, jestli nese, nebo letí nenaložen – jednou je znakem letícího s břemenem to, že svítí a nenaloženého jeho temné vzezření, jindy je tomu přesně naopak; tato rozporuplnost popisu se projevuje zvláště u pūķise), a výrok by dával logiku, ohnivý drak by se nebál ohně ani hnoje.⁴¹ Při pravdivosti této teze by i aitvaras měl k hnoji vztah kladný, což by bylo v souladu s blízkostí duchů, kteří domácnosti přinášejí užitek, s místním dobytkem či

⁴¹ Ohně a hnoje by se letící ohnivý drak nebál v obecném smyslu, tato jedna konkrétní pověra by již vznikala na principu obráceného významu atributů.

také koním trusem, v jehož podobě se může ekvivalentní pūķis vyskytnout (viz pūķis zakoupený v podobě koního trusu v krabici, EZL, I, 7). Zároveň by se jednalo o předmět obklopující koně či dobytek podobně jako zmiňované kusy provazů.

LPPK 3472 zastupuje syžety narativů, v nichž host v domě pozoruje, jak aitvaras zvrací různé produkty – tvaroh, smetanu, máslo apod. Když jej ráno paní domu hostí, cizinec si nechce daný produkt vzít. V těchto syžetech se aitvaras nevyskytuje ve formě hada či draka, někdy je pouze slyšet, jak komunikuje s hospodářkou, jindy jeho zvracení (a výsledek je patrný na večer prázdných, ráno plných miskách, ŠLSA, „Eitvaras sviesto privēmes“), pūķis je pozorován v podobě antropomorfního bílého starce. U předchozího syžetu LPK 3476 bylo pojednáno, že produkty do domu může nosit ohnivý drak, jeho předání nákladu majiteli se však nepopisuje. Pokud by styčným motivem měla být podoba vytvoření či předání tohoto majetku, pak odpovídajícím českým příkladem bude situace, kdy škřítek „sere“ máslo (syžet démonologických pověstí 5.D.65, Lauffer 2014, 196). Jak aitvaras zvrací zrní, je vidět také v LPK 3478, syžetech, kde nejsou z aitvarasovy produkční činnosti čeledín či snacha zrovna nadšení, protože zrní stále přibývá a oni jej nejsou schopni semlít. Snacha takto na radu sousedky zapálí svíci a postaví nový hrnek, pod ním najde červeného kohoutka, co zvrací zrní do koryta (ŠLSA, „Gaidys ant klabatēs – marti užmušus“). V těchto syžetech se aitvaras oproti předchozí variantě LPPK 3472 ukazuje jako kohout, může se ale vyskytnout i v podobě ropuchy, kterou děvečka nebo návštěvník zabijí (ŠLSA, „Rupūžē susmaigē po pečium“, „Gaspadinē šaukē rupūžē: ‘gauši, gauši’“).⁴²

Poslední klasifikovatelný syžetový typ LPK 3477 vypráví o odepření právoplatné krmí, resp. snědení pro aitvarase přichystaného pokrmu nádeníkem. Hospodyně pravidelně nosí na určité místo domu vybrané jídlo, nádeník jej sní (místo něj dá do misky např. zmiňovaný koní trus), aitvaras se rozzlobí a dům zapálí. Motiv zapálení domu již byl analyzován a srovnáván, snědení jídla nebo vypití mléka (o hoštění domácí bytosti v podobě hada mlékem již také psáno výše, mlékem je krmena zde některá z českých domácích bytostí zobecněná Laufferem v pojmu škřítek (o názvech těchto bytostí později), také aitvaras je krměn mlékem) domácím duchovi by odpovídal český syžet 5.D.95, kdy duch sice nezapaluje dům, ale mstí se jinými způsoby – buď přímo na viníkovi, kterého ztluče, zacuchá mu vlasy či způsobí bolest břicha, nebo

⁴² Ropucha, resp. žába je svou podstatou při pobytu na vlhkých a stinných místech u země podobná hadovi. V českých pověstech mohla být jeho variantou ve funkci ochránce domova, domácího ducha: „Domácí had a domácí žába chrání dům před veškerým neštěstím“ (Grohmann 2010, 99).

(v případě, že ?skřítkovi jídlo zapomenou dát) faktem, že se odmítne postarat o hospodářství (Lauffer 2014, 197).

Kaukasy J. Balys v katalogu sjednocuje pod jediný typ pověsti LPK 3490. Podle něho jsou kaukasové malí človičci, kteří, když dostanou darem oblečení, odejdou a již se nevrátí. Zprávy o nich pochází z Malé Litvy a částečně ze Žemaitška. Tito malí človičci bývají oblečeni do barevných šatů, dokáží být neviditelní a nejčastěji se objevují v počtu dvou, méně jen jako jeden. Spíš než venek obývají lidská obydlí, chlévy, zahrady a sýpky, přináší do domu štěstí, starají se o to, aby se hospodáři dařilo, pozornost věnují jeho koním apod., ale rádi také někomu vyvedou žertík. Někdy se ke kaukasům radí i malí človičci, kteří si chtějí venku pohrát s dětmi či přiběhnou k přenocujícím honcům koní a hodí jim sekýru do ohně. Ojediněle mohou kaukasové žít i v páru (op. cit. Razauskas 2009, 15). Kaukasovo jméno se však vyskytuje v mnohem větším počtu těchto (ve skutečnosti rozdílných) syžetů. Je možné, že např. ve fabulátu, kdy děveče do komůrky někdo stále nosí uhlíky a popel, jež se nakonec promění v peníze, je zhodnocení slovy „ty tam nosil kaukas“ míšením aitvarasova a kaukasova jména (LRSPS, 327), přesto se kaukas neomezuje na katalogem uváděné syžety. O míšení jmen a syžetů mezi kaukasem a velniasem, a to vzájemném, se dá uvažovat v případě narativů z oblasti Kurské kosy a druhé strany Kurského zálivu, kde se kaukas vyskytuje výrazně více ve vnějším prostoru, je v určité míře obávaný, může rybářům působit naschvály (např. svazování, přivazování a držení provazů), ale může být také vnitřní bytostí, posedávající na peci, spojenou s domácím ohněm („rádi vysedávali na peci, [...] když chtěli jíst, v očích jim svítily ohníčky, nejčastěji byla jejich pokrmem kaše“, Kiseliūnaitė 2010, 70). Zmíněný syžet o tom, jak kaukasové coby malí človičci přiběhnou k dětem (z lesa) si hrát, se ale výrazně liší od narativů popisujících kaukasovu funkci zajišťování domácí prosperity. V tomto příběhu jsou někdy bytosti nazývány „velniūkščiai“ a otec jim napodruhé poradí podívat se, jestli nemají tyto bytůstky jednu nosní díрку, podle které jsou jako velniasové poznáni. Pro velniasa je však tento syžet tím, že přichází z lesa kontaktovat děti i podobou, kterou děti zpočátku vnímají jakoby se jednalo o jiné děti, ojedinělý. Pro kaukase není typický, ale v rámci jeho funkčnosti se k němu dají najít paralely. Jak bylo řečeno, kaukasové se v syžetech pohybují spíš uvnitř lidského obydlí, o které se starají podobně jako ruský домовой (a různé jeho odrůdy v závislosti na přesnějším místě v domě). Stejně jako on i kaukas se může vzácně vyskytnout i v (manželském) páru. Jinou folklorní postavou, zaznamenanou jako domácí bytost, se kterou lze z popsání funkčnosti spatřovat ekvivalenci, je český skřítek či šotek, který rád vyvádí škodolibý kousek některému z čeledínů či děveček (jako pomstu). Lauffer syžety, v nichž je

takový žert (a jiný způsob msty; ?skřítek způsobuje bolení břicha, ztluče čeledína, zacuchá mu vlasy) prováděn za odepření oběti, označuje číslem 5.D.95, pokud se ?skřítek mstí za nepřátelské chování, tak 5.D.100. O skřítkovi se stejně jako o kaukasovi říká, že dokáže být neviditelný.

4.3 České mytologické bytosti v obydlí

V předchozím oddíle o syžetech, v nichž se aitvaras vyskytuje, bylo nalezeno množství ekvivalentních funkcí a přímo syžetů s českými bytostmi vyskytujícími se v lidském obydlí. Tyto bytosti byly jmenovány různými názvy, které v rámci syžetů vystupují ve velké míře záměnně.

Nejčastějšími jmény, jež se v českých vyprávěních o duchách domu objevují, jsou zřejmě *hospodáříček*, *šotek*, *skřítek*, *rarášek*, *plivník*, následovány pak pojmy, *šetek*, *špírek*, *špiritus*, *lucek*, *bazalíček*, *bazalíšek*, *diblík*, *diblíček*, *d'áblíček*, *raráš*, *jarášek*, *jarošek*, *plevec*, případně také označením *čert*.⁴³ Mnohé z nich patří, jak už názvy samy napovídají, k odvozeninám či přesmyčkám toho samého pojmenování (*šotek* – *šetek*, *špírek* – *špiritus*; *raráš* – *rarášek* – *jarášek* – *jarošek*; *plivník* – *plevec*; *diblík* – *d'áblíček*). Zaměnitelnost v rámci syžetů je značná i mezi jmény bytostí, jež nejsou určeny jednotným lexémem a které zřejmě přesto jsou odlišnými postavami. Na vině je notná kontaminace negativním chápáním ze strany křesťanství, které ztotožňovalo jakékoli jiné než čistě křesťanské duchy s „běsy“, „čerty“ či jinými odvozeninami ďábla – takto byly motivovány názvy „*rarach*“, „*lucek*“ (od *luciper*; Máchal 1995, 66), „*diblík*“ (zdrobnělina slova „*d'ábel*“, Zíbrt 1891, 4), kvůli níž jednotlivé názvy splývaly, až se mnohé z nich časem staly synonymy. Jak uvádí Č. Zíbrt, *špiritus*, *špírek* a *lucek* se ve staročeských spisech nevyskytují, jedná se tedy o názvy novější (Zíbrt 1891, 4). Naopak nejstarší záznamy lze připsat pojmenování *skřítek*, jehož jmenují tři nejstarší kronikáři, a také synonymicky užívanému názvu *diblík*.⁴⁴ Z pohledu domácího či cizího je v české tradici cizí pojem *bazilišek*, v textech z 19. st. nejčastěji jako *bazalíček*, odkazující jménem k latinské tradici. K té se váže i již zmíněný *špiritus* nebo *špírek* (patrně ze slova *spiritus*“, Tille, II-2, 409).

⁴³ Seznam jmen vytvořen zejm. na základě folklorních sbírek z 19. století, převážně pak z nejbohatšího zdroje Soupisu českých pohádek od Tilleho (Tille, II-2, 403–412).

⁴⁴ Zíbrt 1891, 4. V souladu s poznatkem o vlivu křesťanství na unifikaci bytostí pod označováním „čert“ či obecnějším „běs“ je vhodné zdůraznit již vyčtené, že *diblík* vznikl jako deminutivum od slova „*d'ábel*“, a při nahlížení na duchy domácího krbu jako primární, předcházející nivelizaci na ďáblovi služebníky, může tedy jen těžko představovat pojmenování nejstarší.

Jak již bylo naznačeno, v pohádkách a vyprávěních 19. století se pojmenování v rámci syžetů užívají často komutativně. Tato skutečnost je nejmarkantnější u *šotka*, *skřítko* a *raráška*, které spojuje patrně nejčastější syžet o (obvykle zmoklém či umorovaném) kuřeti, nalezeném kdesi venku mimo stavení (např. v lese). Z kuřete se vyklube pomocník, který do domu přináší bohatství ve formě naturálií (obilí) nebo peněz. Takovému pomocníkovi je třeba prokazovat úctu jednak ponecháním části jídla (obvykle prvním dílem), jednak neposmíváním se mu. Pokud tomu tak není, *šotek/šetek*, *rarášek* nebo *skřítek* se mstí, avšak není to právě msta, která by majitele domu motivovala neobvyklého obyvatele odstranit, ale domluva některého z pobožnějších sousedů či faráře (v baltském prostředí taková domluva obvykle nebývá potřeba, kněz někdy plní funkci vysvěcení domova/předmětu, v němž bytost přebývala, ale celkově vzato se vyskytuje méně často, než v českém kontextu). V případě faráře tedy následuje některý z vysvěcujících úkonů, je-li proces zbavení se takového ducha na majiteli samotném, cesta je komplikovanější – je potřeba jej navrátit na místo, kde byl nalezen (na pasece v lese, ale i třeba na trhu, tedy stejné jako u *aitvarase* nebo *pūķise*, viz výše), někdy s doplňujícími podmínkami (např.: „[...] báli se, chtěli ho odvézt, ale nevěděli, že ho nesmějí při tom držet hlavou směrem k stavení, to se vždy vrátí.” V tomto zápisu je duch pojmenováván jako „diblíček”, *diblíkovy* syžety se však kryjí s výše označovanou trojicí, Tille, II-2, 405). *Rarášek*, resp. *rarach*, je v čistě jazykové rovině synonymem čerta,⁴⁵ což opět dosvědčuje chápání daných bytostí křesťanským prizmatem. U *šotka* a *skřítko* je z jazykového hlediska situace jiná, označení démonické bytosti nabyli až časem působením křesťanských kazatelů, výrazně se proti domácím duchům ohrazujících.⁴⁶ Po lingvistickém odloučení jmen spjatých s běsem či čertem a poukázání na zaměnitelnost v rámci syžetů by se mohlo zdát, že *skřítek* s *šotkem* zastupují jedinou bytost. Z. Vyhlídal tvrdí, že tomu tak není, a rozdíl spatřuje v přiblížení se obsahu slova *skřítek* k funkci postavy čerta, zatímco *šotek* si podle něj zachovává význam domácího fantazijního tvora.⁴⁷ Tomuto vývodu však záznamy sepsané v *Soupisu českých pohádek* neodpovídají, *šotek* v nich

⁴⁵ Např. v Krolmusem zapsané písni *Čertova skála* vykazuje antihrdina všechny typicky čertí rysy – je označován za pekelníka, nechává si krev podepsat smlouvu, jeho konání přeruší zakokrhání kohouta, výsledkem jeho činnosti vzniká skála nazývaná „Čertova” – a zároveň s tím se v písni nachází pasáž s pojmenováním „rarach”: „Aj, rarach se větrem řítí, / a rve rázným ramenem [...]” (Krolmus 2011, 17).

⁴⁶ Zřejmě nejobširnější zprávu podává v rámci své kritiky pověřivosti prostého lidu v r. 1613 M. Poličanský.

⁴⁷ „[...] samotné označení šotek a skřítek není totožné. Obsah obou slov se časem sémanticky rozdělil. Šotek dále představoval domácího fantazijního tvora, jehož věrnost byla nade vše pochybnost odrazem přítulnosti konkrétních domácích zvířat, především kočky. Slovo skřítek pozvolna nabylo významu, jehož obsah se převážně kryje s postavou čerta.” (Vyhlídal 2004, 113).

přejímá čertův význam stejně jako *skřítek*. Z. Váňa u analogických bytostech blízkých slovanských národů tvrdí, že „slovenský *škriatok*, polský *skrzatek* a slovinský *škratec* [...] patří, na rozdíl od českého skřítky, spíše k přírodním duchům.” (Váňa 1990, 130). Možná by se tedy mohlo jednat o podobnou distribuci, která podle Prätoria nastává mezi barzduky a kaukasy. Šotek, skřítek nebo rarach do domu přináší bohatství, to dělá také *plivník*, na rozdíl od předchozích jmenovaných je u něj ale zdůrazňován proces přinášení. Způsob, jakým k nesení dochází, bývá popisován právě u něj – plivník „létá jako ohnivý vích s ocasem” (Tille, II-2, 404), tedy v podobě ohnivého létajícího hada, jakým je v českých pověstech drak nebo v baltských mytologických pověstech a pověstech aitvaras a pūķis. Plivníkové jméno je zřejmě kalkem z něm. *spuck* „plivat“. *Hospodáříček* je ze jmenovaných bytostí vnímán nejkladněji, jeho problematika byla probrána v oddílu o názvu a podobě.

Přes některé historicky-lingvistické fakty ukazující k dřívějšímu či pozdějšímu užívání daného pojmenování a převládající výskyt některý z bytostí v určitých syžetech (plivník) nebo funkčních významech (hospodáříček) jsou jednotlivé bytosti či jejich názvy v zápisech lidové slovesnosti z 19. století již příliš promísené, než aby se jejich rozdělení dalo tvrdit s určitostí.

4.4 Etymologie názvu a vlastností

Přestože N. Vėlius považuje etymologii názvu *kaukas* za poměrně jasnou – uvádí názor Fraenkela a Pokorného o původu z kořene **keu-*, **keuk-*, s významem „ohýbat, ohýbat se, stáčet se“ (Vėlius 1977, 182), shoda o ní rozhodně nepanuje. K protikladnému výkladu patří názor, že *kaukas* pochází prostřednictvím pr. *cawx* z němčiny (Smoczyński 1989, op. cit. LEŽ). První jmenovanou variantu podporují Toporov, který jej spojuje např. i se slovy lit. *kukis* „háček“ či lot. nár. *kaucens* „ropucha“, či Lipp ve výkladu o systému ie velárních ploziv (LEŽ).

Prísloví, v nichž se *kaukas* vyskytuje, jsou velice často shodná s některými jinými mytologickými bytostmi. Nerozlišitelné postavení vůči aitvarasovi předvádí *neša kaip kaukas* / *neša kaip aitvaras* („nosí jako *kaukas*/aitvaras“, Lietuvių kalbos žodyno kartoteka, op. cit. Vėlius 1977, 164). V syžetech se jak *kaukas*, tak *aitvaras* prolínají s pojmenováním *velniase*, avšak u *kaukase* toto prolínání zasahuje i funkce, které člověku při kontaktu s ním nenakazují se *kaukase* zbavit z hlediska s křesťanskou vírou neslučitelného jednání. V příslovích a pořekadlech je prolínání podobné u obou názvů, jen frazeologizmy s *aitvarasem* jsou častější. Při komparaci bytostí v rámci baltoslovanského areálu lze vysledovat obdobná přísloví napříč areály, např.: *Užkišk aitvarui duris, tai jis įlīs pro aukštini* Šlč. („Zatemuj před *aitvarasem* dveře, vlez dovnitř vikýřem“, LPP, 103) – v české variantě „Vyžeň čerta dveřmi, oknem se ti vrátí“; český čert a polský *skrzacek* způsobí (věčné) zmizení, které zapříčiní *velnias*

nebo země (aktivně, dotýčný „nezmizí z povrchu zemského“, ani se „nepropadne do země“, ale je bytostí/zemí vzat) *Kad tave kiaurioji žemė prarytų* („aby tě země spolkla“ op. cit. Racenaitė, R., 95), „aby tě čert vzal!“, „bodaj cię Skrzaci wzięli!“ (Růžička, 207); *aitvaras* létá velkou rychlostí, rychle se pohybuje *laksto kaip aitvaras* (velice populární rčení, zaznamenané ve zhruba padesáti variantách, LPP), stejně tak polský skrzat „leci jak Skrzat!“ (Růžička, 207).

Pojmenování *aitvaras* bylo z etymologického hlediska předmětem studia již mnohých badatelů. N. Vėlius píše, že doposud (tedy do konce 70. let 20. st.) se zdál nejpravděpodobnější výklad E. Lidėna, který slovo považuje za kompozitum z baltského *ait-*, resp. **ai·tā-*, „sýpka“, a **uer-*, **uor-*, „chránit“, „střežit“ (bewahren, behüten; Vėlius 1977, 146). Podobné rozdělení lexémů užívá E. Fraenkel, jako baltského původu ale vysvětluje až druhou část, kterou spojuje s lit. *varýti* „hnát“ (treiben), lot. *vert*⁴⁸ „běžet“ (laufen), lit. *vāras*, lot. *vara*, *vare*, pr. *warri(e)n* „moc, síla, násilí“ (Gewalt), rus. *бop* „zloděj“, *пpовop(a)*⁴⁹ „hbitý, pohotový, šejdiř, šibal“ (flinker, gewandter Mensch, Gauner, Gewandtheit) (Fraenkel 1962, 4). Machek naopak v pojmenování nevidí složeninu, podle něj je *aitvaras* teprve variace původnějšího *aičvaras*, které vzniklo z polského *paczwara* (spisovně *poczwara*), „strašlivě vypadající, přízrak, nedonošenec, strašidlo“, odpovídající českému „potvora“, tedy substantiva vycházející ze sloves *tworzyć*, *tworiti*. I v první slabice vysvětluje měkkým polským *ć*, záměnu hlásek přičítá poněkud mlhavě možné nepravidelné změně fenoménu tabu (Machek 1960, 160). Trubačev *aitvaras* považuje za výpůjčku z íránského **pati-vāra* (s významem draka, zlé létající duše) či její nářeční variantu. Starší litevská forma *aitvaras* má být přejata ze starého íránského prototypu **pati-vāra*. J. Kazlauskas Trubačevovu tezi zpochybňuje s názorem, že *aitvaras* je litevské slovo vzniklé z *aitas* „darebák, ničema“ a *varas* (lot. *vara*, pr. *warri(e)n*) „moc“, rus. *бop*, *пpовop(a)* (op. cit. Vėlius 1977, 146). Jeden z nejnovějších pokusů vysvětlit původ slova *aitvaras* provedl ve svém etymologickém slovníku litevštiny W. Smoczyński. Navazuje na tezi o druhém komponentu kompozita *varyti* ve smyslu hnát, resp. sémanticky spolu s předponou *ati-* jako „odhánět“ (odpędzać, odganiać) (Smoczyński 2007, 5). Již autorem nejistě

⁴⁸ Toto slovo není v dnešní lotyštině známo, v lotyšském výkladovém slovníku se nevyskytuje [Skaidrojošā vārdnīca, online: <http://tezaurs.lv/#/sv/?vert>, cit. 2015-07-12]. Ani Latviešu etimoloģijas vārdnīca takové slovo ve významu běhu neuvádí, přestože lotyština podle něj změnu *eř > ēr* u slovesa s dlouhým vokálem zná (*vert > vērt*), sémanticky by vycházelo z kořene **uer-* „otáčet, ohýbat“ a bylo by spjato s lit. *vérti* „probodnout“ a ruským *верёница* „řada, sled, řetězec“, případně pak s druhou variantou *věrt*, související s otvíráním (Karulis 1992, II, 512).

⁴⁹ Словарь русского языка (MAC) uvádí u hesla *проворный*: „Такой, который все делает быстро, ловко, умело; расторопный.“ [online: <http://feb-web.ru/feb/mas/mas-abc/default.asp>, cit. 2015-07-04].

formulované řešení zpochybňuje V. Blažek, zdůrazňující nepravidelnost změny **ati-* v **aiti-*, jež nemá obdobu v jiných formách, kde je tento prefix použit. Blažek sám pak navrhuje variantu vycházející z jiného počátečního vokálu, zachycovaného v dialektech a také v psané podobě nejstaršího latinského záznamu *Eithuarus*, tedy *e* místo *a*, a opět pak určuje slovo jako kompozitum složené ze dvou částí, a to buď variantu **eiti-varas*, nebo **eiti-tvaras*. První element složeniny podle něj ukazuje k lit. *eiñs*, častěji s prefixem *ateit̃s*, „budoucnost; strana, ze které se přichází“, u varianty **eiti-varas* s akcentem druhého komponentu na význam „síla, násilí“ by pak výsledek mohl označovat bytost, která zákeřně (ze strany) působí násilí. V případě alternativní varianty **eiti-tvaras* by podle Blažka druhý komponent odpovídal českému *tvor*, *stvěra*, *stvoření* (Blažek, Běřáková 2012, 28). Ani Blažkova varianta však není přesvědčivá, otázky vzbuzuje první část složeniny – Lietuvių kalbos žodynas výraz *eit̃is* považuje za neologismus (LKŽ, cit. 2015-07-11), Lietuvių kalbos etimologinio žodyno duomenų bazė etymologii slova *ateitis* či *eit̃is* nerozebírá (LEŽ, cit. 2015-07-11), v úvahu by tedy musel přicházet pouze tvar *ateitis*, případně jeho dřívější modifikace. N. Vėlius sice uvádí mnoho dalších (zejm. nářečných) zaznamenaných forem pojmenování této bytosti: *atvaras*, *eitvaras*, *aičvaras*, *oitvaras*, *aitivaras*, *aitevaras*, *eičvaras*, *aitivieras*, *aitoras*, *aitvoras* (Vėlius 1977, 146–7), ale přesmyčky, s jejichž pomocí by snad mohly vzniknout z *ateitis* výrazy *aitivaras* či *aitevaras*, by byly přeci jen poněkud komplikované.

Vlastnosti *aitvaras* vyplývají z činnosti, kterou v pověstech vykonává, ty nejvýstižnější jsou patrné i z litevských přísloví a pořekadel. Nejčastěji je v nich spojován a) s rychlostí. To se může projevat buď přímým přirovnáním člověka k *aitvarasovi*, který je (v danou chvíli) rychlý – *greitas kaip aitvaras* („rychlý jak *aitvaras*“, PP, 284), nebo jinými způsoby, kdy je *aitvaras* strůjcem rychlého přemísťování *Ar tave aitvaras po visus laukus nešiojo* (ko taip lakstei)? Lp („Což tě snad *aitvaras* nosí po všech polích?“, tematicky a aspektem příliš rychlého přemísťování podobné českému „Kam tě čerti nesou?“) (LKŽ), či s dalšími příliš rychle provedenými činnostmi *Surijo kaip aitvaras pakulas* („Spolkl to jak *aitvaras* koudel“, velmi rychle, PP 289; předmět, jenž je sněden, však nemusí být nutně nepoživatelný, aby ukazoval na rychlost svého zkonzumování, *Ryja kaip aitvaras pyragaičius*, „Spolkl to jak *aitvaras* koláče“, Buračas 1996, 16), přílišnou energií, neposedností *O tu, aitvare, sėdėk!* (neposednému dítěti) Krn. („Eh ty, *aitvare*, posed’!“), LKŽ). Ve všech případech zahrnuje aspekt rychlosti poněkud negativní odstín, pohyb je vykonáván až příliš rychle, kvalitativně nesprávně, mohou na něj být navázány zbytečné pohyby do stran, nepřekvapí tedy *Eina išsiskėtęs kai aitvaras* Vl. („Jde roztažený jak *aitvaras*“, LKŽ). Nejfrekventovanější je ale *aitvarasův* výskyt v tematice

b) bohatství. Jedná-li se o bohatství v podobě peněz, nejvíce v souladu s mytologickými pověstmi je přirovnání *Neša pinigų kaip aitvaras* („Nosí peníze jako aitvaras“, PP 287), mnoho dalších přísloví však vyslovuje moudrost, že k bohatství si musí člověk dopomoci sám *Aitvaru turtėjau, kol prakaitą liejau* („Aitvarasem jsem bohatl, dokud jsem pot proléval“, PP 27), *Aitvaras neatneš, kad savo neturėsi* („Aitvaras nic nepřinese, když nebudeš mít své“, PP 161), že něco musíme změnit sami, aby nám jím přinášené bohatství bylo co k čemu *Ir aitvaras turtų neprikraus, jei kišenė skylėta* („Ani aitvaras nenahromadí bohatství, je-li peněženka děravá“, PP 186).

Frazeologické výrazy tedy uchovávají funkci aitvarase z pověstí. Aitvaras je nositelem (přinašečem) bohatství, ať už se jedná o peníze či různé suroviny (zrní, máslo, tvaroh aj.), na základě jisté ekvivalence s obdobnými bytostmi v rámci balto-slovanského areálu lze tvrdit, že i materiálního zabezpečení a z toho plynoucí prosperity obecně. U aitvarase je akcentován způsob daného přinášení v konkrétní podobě, tj. přináší majetek jako letící had /drak, letí, pohybuje se tedy velkou rychlostí.⁵⁰ Za letu je popisován jako svítící ohnivé těleso, připodobňován k ohnivému hadovi. Ze zmiňovaných etymologických návrhů aitvarasova jména se zdají být možné druhé komponenty složeniny *varas* či *tvaras*, v prvním případě by první část složeniny byla *ait-*. V dnešní litevštině existuje slovo *aitra*, které může mít význam 1) „horkost, žár“, „zapálení (i ‘pro věc’)“, „hořkost“. Karaliūnas při etymologickém rozboru adj. *aisūs* „zachmuřený, temný, smutný, bolestivý, ostrý“ slovo spojuje se starým kořenem **aidh-* resp. **eidh* „(za)pálit“. Píše:

„Būga se domnívá, že lit. *aisūs* předpokládá starý kořen **ei-/oi-* „hořet, blýskat se, svítit“, uchovaném v lit. *iesmė* „množství dříví, které je ve stejnou chvíli dáváno do krbu, firing-charge“ [...] Pozornost si zaslouží Mažiulisovo spojení pr. *ennoys* „horko, horkost, teplota“ s lit. *iesmė*, přičemž pr. formu považuje za podloženou bl. **aid-* ‘*degti*’ < ie. *aidh-* „totéž“ (předpona *en-* a přípona *sa-*) [...] Pokud budeme považovat zmíněné lexémy podložené ie. **aidh-* resp. **eidh* „(za)pálit“, lit. *aitrūs* „hořký, ostrý, bodavý“ nelze přiřadit k této slovní skupině (z **aid-tr-* je očekávanou střídnicí **aistr-*, ne **aitr-*. Je vhodné připomenout myšlenku

⁵⁰ Slovo „letět“ je v litevštině podobně jako v češtině možné použít v přeneseném slova smyslu pro rychlý pohyb: „co tady tak lítáš!“, LKŽ 5. „greitai bėgti, joti, važiuoti, plaukti, šokti“ („rychle běžet, jet na koni, jet, cestovat, plavat, skočit“: „Kur teip skrendi ant arklio?“ („Co tak na tom koni letíš?“).

W. Prellwitzer, že lit. *aitrùs* < ie. *ai-/ei-* „hořet, blýskat se“, a protože lit. *aisùs* souvisí s lit. *aitrùs*, tak první forma předpokládá ne **aidhsùs*, ale spíše formu neutra **ā(i)s-* „hoření, oheň“. [...] To, že v ie. prajazyku existovalo sloveso **āi-* „hořet, blýskat se“, dosvědčuje i lit. *aitrùs*; poslední zmíněná forma je vysvětlena s kořenem **ai-tr*. V protobalt. areálu byl kořen **āi-* rozšířen o suffix *-t-* (lit. *aitrùs*, *áitra* „žár, oheň“, [bl. **āit-r*]), přípona *-s*), pr. *ennoyi* < **enaisas*, „Narevské baltské“ *ais* „vzduch, ovzduší“ < **aisas*, lit. *iesmẽ* [...]“ (Karaliūnas 1992, op. cit. LEŽ)

Z tohoto vyplývá, že *áitra* „žár, oheň“ se od protobalt. sestává z kořene *ait-* a následná sonora *r* je až jeho rozšířením. Vzhledem k významu tohoto baltského a předtím i indoevropského kořene „hoření, oheň, blýskání se“ a morfologickému vývoji by slovo *aitra* mohlo být vysvětlením první části pravděpodobného kompozita *aitvaras*, přičemž druhá část by v takovém případě odpovídala Freankelem, Kazlauskasem nebo Blažkem zmíněnému lit. *vāras*, (lot. *vara*, pr. *warri(e)n*) „moc, síla, násilí“. Fraenkelem uvedený negativní aspekt „násilí“ a Blažkem vyvozovaný význam celého pojmenování jako „bytosť, která zákeřně (ze strany) působí násilí“ sice nejsou z hlediska fungování této bytosti zcela vyloučené, je však třeba uvědomit si měnící se způsob myšlení, podle kterého mohlo chápání *aitvarase* nabývat jiných hodnot. V syžetech s *aitvarasem* jako i v syžetech s mnohými dalšími mytologickými bytostmi lze pozorovat snahu zástupců křesťanství proti všem uctívaným bytostem (mimo křesťanského Boha) bojovat, vypěstovat o nich poněti jako o špatném, zakázaném, o něčem, s čím člověk nemá přijít do styku a čeho se má vyvarovat. Někdy jsou to různé rituální křesťanské úkony, které bytosť zapudí (odříkávání modliteb apod.), někdy kněz, jež je vykonává (vysvěcení příbytku nebo škatulky svěcenou vodou), jindy si pomáhají lidé magickými úkony složitých, poměrně notně se měnících forem, které se by se asi těžko shodovaly s jednodušším prvotnějším myšlením. Všechny tyto úkony (ty přímo křesťanské jistěji) se zdají být rozhodně relativně mladšího data. N. Vēliuss před probíráním termínu „*skalsintojas*“ u *aitvarase* píše, že tato funkce „*skalsas*“, „*palaimas*“ (požehnání, dostatek, úspěch)“ ve smyslu množení plodů země, zejm. zrní, byla prvotní pūķisovou (*aitvarasovou*) funkcí. V nemalé části lotyšských pověstí a pověr není řečeno, že pūķis přímo přináší zrní, ale že je původcem tohoto „dostatku, neubývajícího množství“, a že nositelem cizího bohatství se stal teprve později (Adamovičs 1940, op. cit. Vēliuss 1977, 171). Spíše takové vysvětlení by

zapadalo do kontextu mytologického myšlení člověka, nekladoucího si otázku „odkud mé bohatství pochází“, oproti racionálnímu pohledu člověka 19. či 20. st., uvažujícímu v rámci paradigmatu zákonu zachování energie. Hleděno na aitvarasovo jméno tímto prizmatem, negativní konotace druhé části kompozita spojující aitvarase s krádeží páchané za pomoci násilí se zdají být méně pravděpodobnými.

V jiných syžetech, kde je popisován hmatatelný způsob přinášení majetku, aitvaras produkty zvrací. Zvracení je v baltských jazycích etymologicky spojeno s pliváním: lot. *veĩt*, iterativum *veĩstĩt*, častěji ve zvracené formě *veĩstĩties*, subst. *vemas*, *vẽmas*, změnou hlásek v kořeni nář. *viĩbas* „tekoucí, visící sliny“ (např. u skotu, psů; Karulis 1992, „vemt“); pr. *wimbis*, v Grunauově vokabuláři přeložené jako „Speien“ GrG 37, *wynis* „řpy“ GrA 16 <- „plivat“, *wynis* „vome“ <- „zvracej, plivej“ (PKB, „wimbis“); lit. *vėĩti*, podle A. Kaukienė zachovaly baltské jazyky starou baltskou formu **uẽĩm-/*uĩm-* s významem „zvracet, plivat“ <- ie. **uẽĩm-/*uĩĩm-* „totéž“ (Kaukienė 2007, op. cit. LEŽ), ie. kořen v podobě *uẽĩm-*, *uẽĩm-* s významem „zvracet, plivat“ rekonstruuje Pokorný (Pokorný 1959, 1146). Také jméno českého plivníka je odvozeno ze slovesa plivat. V severoruské bylině o bohatýru Ilju Muromci a Svjatogorovi obr Svajtogor poté, co ulehne do rakve, z níž se nemůže dostat a pochopí, že nadešla jeho poslední hodinka, Iljovi „předává sílu“ tím, že na Ilju z rakve dýchne:

«Припади, Илья Муромец, *ртом к дыры,*
Я дам тебе силы богатырской».

Припал Илья к этой дыроцки,
Здохнул Светогор Ильи Муромцю —

Илья как надут весь от силы сделалса. (СРФ в 25 т., т. 1, «Святогор
и Илья Муромец», № 4, 35)

R. Kregždys v analýze litevského pojmu pro duši *siela* („duše; vědomí; život“)⁵¹ duši spojuje se slinou, lit. *seilės* (pl.), lot. *siekalas* (pl), pr. *seilin* (úsilí; < bl.-sl. **seilā* ‘síla [fyzická i psychická]’):

- v praindoevropštině (či v obd. její dialektizace) ie. verb. **seir-* („téct, proudit; tryskat, intenzivně se pohybovat“) mohlo být kontaminováno genetickou alternativou ie. verb. **seil-* (**-r-* > **-l-*). Tento fenomén je možno dokumentovat praindoevropskými používanými suffixy **-ter-/*-tel-*, **-tro-/*-tlo-* a **-dhro-/*-dhlo-*

⁵¹ Názvů označujících ducha, duši, duši zemřelého je v lit. více, viz vėlės.

- geneze takových změn může pomoci vysvětlit nejen dosud nevyřešený etiologický vývoj morfologické struktury bl.-sl. **seil-* -> bl.-sl. **seil-ā* (> prasl. **sila* > st. r., st. sl. **сила**, bulg. *сила*, srb.-chr. *сила*, slov. *sila*, č. *síla*, r. *сила*; pr. *seilin* ~ pr. *noseilis* (duše), ale i genetickou spojitost s pralit. **seilā* („tekutina v ústech produkovaná žlázou“) > lit. nář. *seilos*, *seilė*
- podle pravidel změn Schwebeablautu Kregždys opatrně vyvozuje, že všechny jmenované (a další) formy reflektují podobu substrátu ie. verb. **ser-*, na základě modelu změny (**-r-* > **-l-*):
- ie. verb. **seil-* (**sel-* + suf. **-i-* > **seil-*) > bl.-sl. verb. **seil-* + **-ā* > bl.-sl. *seil-ā* (to, co teče) > praslov. **sila* > st. r., st. slov. *сила* / pr. *seilin*, lie. *siela* (s pralit. změnou *-ei-* > *é* > *-ie-*)
- ie. verb. **sel-* + suf. **-eu* > ie. adj. **sleu-/*sla-* („tekoucí“), varianta subst. **slei-* (schwebeablautová kontaminace elementů *-u-* ir *-i-*) > ie. adj. **slei-no* -> ie **slei-nā* – tato podoba již reflektuje formu n. collectivum
- -> taková lingvistická a kulturologická interpretace baltského lexému *siela* koreluje s výsledky analýzy ie. pohřebních obřadů V. Ivanova
 - chetitské pojetí duše (ištanzana) „[...] znamenalo tekutou substancí, jež utváří jednu z částí těla“, „Je možné, že Chetitě chápali duši jako tekutinu, která může kapat“
- „síla, moc“ – přirovnávání ke krvi

Slina, etymologicky spojená s duší, může být chápána jako kapalina vyjadřující „sílu, moc“. Když Svjatogor vypouští duši a říká «Я дам тебе *силы* богатырской», Ilja Muromec je ústy přiblížen k díře v rakvi, Svjatogor mu „sílu“ předává hmatatelně, musí se jednat buď o plyn, nebo kapalinu – vzhledem k výše řečenému by to měla být kapalina, konkrétně slina/sliny.

„Vydávání“ ze sebe nějaké kapaliny, slin v podobě plivání nebo zvracení může tedy mít význam „vydávání své moci, síly“. Když aitvaras zvrací produkty, „vydává do obydlí (svou) moc“, dnešní terminologií by šlo říci „investuje svou energii“. Návrhem výkladu aitvarasova jména je s ohledem na uvedené skutečnosti **ait-varas „ohnivá moc, síla“**.

4.5 *Návaznost na kult předků*

Při přechozí analýze bylo u daných bytostí, pohybujících se v blízkosti lidského obydlí či v něm, zjištěno několik vlastností, které se dají považovat za spojitost s uctíváním zemřelých předků či ji přímo představují. Jak bylo zmiňováno, tyto bytosti plní funkci zajištění prosperity domova, a to prvotně v materiálním slova smyslu. Často jsou pak podle konkrétního „zásobení“ umístěny do určité části stavení, do chléva, stáje, sýpky, sušírny. Prosperita ale může být zajišťována také v širším, abstraktnějším významu, a v takovém případě bývají tyto bytosti přímo v obytném domě, nejčastěji v blízkosti krbu.

O posvátnosti domácího ohně bylo pojednáno, že se mu má dávat (jak bylo řečeno o pūķisovi, mājas kungsovi, ?skřítkoví) první sousto od každého jídla a úcta má být projevována i patřičným vyjadřováním, svědčí česká pověra, která také tvrdí, že protože se tento zvyk již nedodržuje (kleje se, když hrnek přeteče, přestože přeteklé náleží ohni), je tolik škody z požárů (Grohmann 2010, 57). R. Mutkūpāvela píše, že úlitba či odhození prvního nejlepšího sousta z hostiny pod stůl, za pec, do rohu místnosti či ke krbu se nachází v zápisech z lotyšského i litevského etnografického území, v Zemgalsku je zaznamenáno obětování prvního sousta při podzimních svátcích duší zemřelých bohu koní, bohu sušírny a dalším „bohům“, kteří bydleli za pecí, v rozvalinách starého domu či ve velkých starých vykotlaných stromech. První sousto od každého jídla nosil hospodář na různá místa tak, aby to nikdo neviděl, podobné tradice byly také ve Vidzemsku. Na západě Litvy je zapsáno svědectví, podle kterého stáli před zahájením hostiny při těchto svátcích obyvatelé domu kolem stolu a nejdříve odlili tři lžice na zem (Muktupāvela 2006, 87–8). Míst, kde žili duchové domu, byla tedy spousta, mezi nimi však mělo vždy výsadní postavení okolí ohně. Kromě dříve zmiňovaných příkladů s ukázkami vážnosti domácího ohně i z blízkého slovanského areálu (rituály týkající se domového) je spojitost domácího ohně s rodinou dokumentována dalšími přechodovými rituály: podle zdrojů z 16.–17. st. nevěsta před opuštěním domu spolu se ženami z nejbližší rodiny či blízkého přátelského kruhu třikrát obešla ohniště, kde se plačíc loučila s domácím ohněm, když pak přišla do nového domu, macecha ji posadila k ohni, nahrnula uhlíky blíž a zahřívala jí nohy (Višniauskaitė 1999, 88). Jako obětování pro utišení zloby ohně coby personifikované bytosti či božstva by mohl být chápán zvyk v litevské Dzūkiji,⁵² kde se snažili požár uhasit oběhnutím hořící chalupy s prvním vykoledovaným vajíčkem daného roku, které pak do hořícího domu hodili (Višniauskaitė 1999, 93).

⁵² Jihovýchodní etnografický region Litvy.

O tom, že takovéto uctívání duchů domácího ohně a dalších míst se může rovnat uctívání duchů zemřelých předků, svědčí zvyk již z doby kamenné či bronzové utvořit zemřelému místo posledního odpočinku v domě (Straubergs 2006, 19). Také Muktapāvela píše, že si lidé často připomínali zemřelé v obytných prostorech a hospodářských staveních – v sušárnách, sýpkách a saunách (Muktupāvela 2006, 85). Višniauskaitė zmiňuje pec na základě litevských pověr jako oblíbené místo duší zemřelých předků, tvrdí, že někdy prý i v peci bydlí (Višniauskaitė 1999, 99). Živí mají povinnost své předky cítit, chovat se k nim slušně a obětovat jim, „hoštění duší je však činnost oboustranně výhodná“, protože „zemřelí se nachází v jiné – sakrální – dimenzi, která je nadřazena profánní“, mohou tedy živým zaručit dobrou úrodu a ochránit je před přírodními i jinými katastrofami (Muktupāvela 2006, 86).

Při komparaci aitvarase s blízkými postavami baltské a slovanské lidové slovesnosti byly popsány bytosti narativního folkloru, které se objevují na právě popsanych místech ve stejné funkční roli. Tyto bytosti na sebe mohou brát různorodé podoby, obvykle drobných domácích tvorů, velmi často se ale hovoří o hadech, kteří jsou v domech udržováni a jejichž podobu u probíraných bytostí nalézáme. U mnohých z nich je často pozorovatelná antropomorfní forma – varianty českého skřítky, домовой, z baltských zejm. traneliai (kaukasové jako malí človíčky),⁵³ damavikas (vliv domového), ale také hojně pūķis. Ten může být viděn jako vysoký bílý stařec (může takto přijít do světnice, ale je v tomto svém zobrazení i v sýpce, kam za ním chodí hospodyně), jako stařec je označen také mājas kungs, jenž dli nahoře na peci „Citā vietā mājas kungu sauc par Vecaini in viņu mieļojot paša istaba krāsns augšā“ („Jinde mājas kungse nazývají Stařečkem a hostí jej na vršku pece“, LTT 19329). Když je domácím duchem rarášek, tak se „podobá bílému trpaslíku s čepičkou na hlavě“ (Grohman 2010, 28). Bylo zmíněno, že skřítek, домовой a traneliai mohou nosit červené oblečení, zejména u domového by červená mohla ukazazovat na blízkost k domácímu ohni, péči a ochraně, bílá je pak oproti tomu spojena s bílým starcem, stářím nebo dokonce smrtí. R. Racenaitė píše, že personifikovaná postava smrtky byla v litevském prostředí nejčastěji bílá, a že bílá je zřejmě archaickou barvou spjatou se smrtí, neboť právě ona byla převládající barvou zemřelých a pohřebních oděvů (Racenaitė 2011, 153). Bílý také u Baltů bývá písek na písčném pahorku související s pohřbíváním (smilšu kalniņš) a fazole, která vyrostе do nebe k Dievsovi alias světa zesnulých:

Dabuj' vienu *baltu pupu*,-

Dostal jsem jednu *bílou fazoli*,

⁵³ Při hledání spojitosti s popisovanými bytostmi a duchy zemřelých je vhodné nezapomenout na fakt, že o kaukasech se také hovoří jako o duších zemřelých nepokřtěných dětí, takto je dokonce označuje i slovník (LKŽ).

Kur es viņu iestādīšu?
Stādīj' *smilšu kalniņā*
Pašā kalna galiņā,
Lai tā auga, lai lapoja
Līdz pašām debesīm.
Es uzkāpu debesīs
Pa pupiņas lapiņām,
Es redzēju Dieva dēlu
Kumeliņu seglojot

kam jen já ji zasadím?
Zasadil jsem ji *do písčitého pahorku*
Úplně nahoře kopečku
Tak rostla, tak se olistnila
Až k samotným oblakům
Vystoupal jsem do nebe
Po lístečcích fazole
Viděl jsem tam syna Dievse
Jak zapřahá koníčka

(LD 34036)

Zajímavou českou pověrou o bílé barvě je zpráva, ve které se pojí bílá s koněm, tímto ořem v maštali a přínosem štěstí pro domácnost: „Bílý kůň je považován za předzvěst smrti. Může ale také přinášet štěstí, neboť bílý kůň stojící v maštali přináší domu požehnání“ (Grohmann 2010, 69). V maštali přináší domácnosti požehnání *домовой*, *aitvaras* či *kaukas*, o jejich nepřímých spojeních s koněm již také bylo hovořeno. Bílý kůň jako předzvěst smrti a zároveň prosperity zcela odpovídá funkci duchů zemřelých v obydlí. I bytosti, které je zosobňují, dokáží předpovídat smrt či hrozící nebezpečí, Pomeranceva považuje byličky o klepání, tluku či sténání domového, věstících smrti hospodáře, za typické (Померанцева 1975, 102). Předpovídání hrozby prostřednictvím hluku se zřejmě přeneslo na další zvuková vyjádření, Vēlius uvádí pověst o *aitvarasovi* z Miroslavské oblasti,⁵⁴ v níž *aitvaras* po smrti hospodáře klepe, tříská na dveře, dokud nenalezne nového, a o *kaukasovi* existuje přísloví: „Daužosi po virtuve lyg koks *kaukas*“ (doslova „Rozbíjí se po kuchyni jak nějaký *kaukas*“; Vēlius 1977, 165).

Důležitými faktorem pro kvalifikaci objektu jako chtonického je spojitost se zemí, s plodností (země) a říší zemřelých. Všechny tyto body duchové zemřelých žijící v obydlí člověka splňují. Jestliže se tedy postavy mytologických pověstí na podkladě jejich místa výskytu a funkčnosti (péče o domov, přinášení abstraktnější i zcela konkrétní materiální prosperity, zloba v případě odepření obětiny) shodují (ve větší či menší míře) s popsáním kultem předků, lze tyto bytosti přiřadit (opět zřejmě v různém kvantitativním/kvalitativním stupni) k chtonickým.

⁵⁴ Možná ovlivněnou východoslovanským vlivem.

4.6 Dílčí vývody, porovnání s dosavadní literaturou

Mytologické bytosti aitvaras a kaukas se v minulosti staly předmětem bádání mnoha autorů, a to již od 19. st. N. Vėlius vyjmenovává autory a studie a po analýze jejich přínosu shrnuje dosavadní výzkum slovy: „Všichni autoři, využívající jak staré zdroje, tak novější etnografickou látku, pouze několika větami určovali podstatu těchto mytologických bytostí a vyzdvihovali jeden či jiný jejich rys.“ (Vėlius 1977, 137). Mezi nejvýznamnější studie po stránce rozsahu a relativní modernity patří práce A. Greimase, N. Vėliuse a D. Razauskase (Greimasovy studie poprvé z let 1972 a 1974, Vėlius 1977, Razauskas 2008 a 2009). Všichni tito autoři jsou nuceni se vyrovnávat s korelací aitvaras – kaukas projednáváním obou názvů/bytostí, Greimas a Razauskas píší oddělené studie (u Greimase v podobě dvou samostatných podkapitol v jedné kapitole), Vėlius tvoří společnou kapitolu s některými aspekty rozdělenými do rozlišných podkapitol.

Greimas zcela jednoznačně přiřazuje kaukasovi chtonickou povahu (Greimas 1979, 36n), kaukas je podle něj domestikovaná původně lesní bytost, která pochází z chtonické (ve smyslu zemní) a vnějšně vodní charakteristiky (Greimas 1979, 66). Touto premisou navazuje na Prătoriovo oddělení bezduků od kaukasů, kdy bezdukové žijí pod stromy, zatímco kaukasové doma, bezdukové by tedy měli být poslové boha Puškaitise, kteří u lidí zdomácní v kaukasy. Obdobná situace by snad mohla být spatřována v případě českého skřítky a jeho spíše lesního původu vůči šotkovi (viz Váňa 1990, 130).

Kaukase a aitvarase se Greimas snaží rozdělit s odůvodněním, že se smísili až v novějších etnografických vrstvách (Greimas 1979, 65). Jakožto sémiotik se snaží postavit kaukase a aitvarase do binární rovnice:

$$\frac{\text{země}}{\text{kaukas}} : \frac{\text{suché dřevo (tříška)}}{\text{obilí}} :: \frac{\text{ohně}}{\text{aitvaras}} : \frac{\text{shořelé dřevo (uhlík)}}{\text{zlat'áky}}$$

Je vhodné se na jednotlivé body rovnice podívat blíže:

1) obilí vs. zlat'áky

Aitvaras sice přináší peníze (nejen zlat'áky, ale také stříbrňáky, červonce apod., podle nichž bývá někdy popisována jeho barva za letu), oproti kaukasovi výrazně častěji (Vėlius 177, 135), ale minimálně stejně tak často nosí i další produkty jako je mléko, máslo i zrní. Z kaukasovy strany rovnice se dá o přínosu obilí uvažovat jako o dobré

úrodě, plodnosti země, o přinášení bohatství obecně, jehož pak chronologicky následným výrazem jsou peníze.

- a) aitvaras nenosí pouze peníze, v pověstech přináší mnohem častěji mléko, máslo, zrní
- b) kaukas.....obilí ~> úroda ~> bohatství obecně ~> peníze
aitvaras.....zlatáky/peníze

Takto by mohla být rovnice modifikována na:

$$\frac{\text{země}}{\text{kaukas}} : \frac{\text{suché dřevo (tříska)}}{\text{peníze}} :: \frac{\text{ohně}}{\text{aitvaras}} : \frac{\text{shořelé dřevo (uhlík)}}{\text{peníze}}$$

2) suché dřevo (tříska) vs. shořelé dřevo ([dřevěný] uhlík)

kaukas.....suché dřevo (tříska)

aitvaras.....shořelé dřevo ([dřevěný] uhlík)

Předmětem, který nosí aitvaras coby příslib následného bohatství, je [dřevěný] uhlík, kaukas nosí podle Greimase třísku (není tomu úplně tak, pod názvem kaukase může být přinášén i uhlík, LRSPS, 327). I pokud by bylo operováno s touto rozdílností, tedy s odlišením suchého dřeva v podobě třísky a v podobě uhlíku, nemusí se ještě jednat o rozdíl mezi sférou země a sférou ohně. Tříska sice pochází ze stromu, který roste ze země v lese, ale tříska se jako kus dříví užívá doma na podpal. Dřevěný uhlík zároveň nemusí být zcela vyhořelým, i uhlík může sloužit k dalšímu hoření.

a) uhlík ještě nemusí být zcela vyhořelý

- b) suché dřevo (tříska) \neq země
 $=$ dříví pro oheň
shořelé dřevo ([dřevěný] uhlík) $=$ dříví pro oheň

Z této perspektivy by bylo možné pokračovat ve změně rovnice:

$$\frac{\text{země}}{\text{kaukas}} : \frac{\text{dříví pro oheň}}{\text{peníze}} :: \frac{\text{ohně}}{\text{aitvaras}} : \frac{\text{dříví pro oheň}}{\text{peníze}}$$

=> oba mají vztah k domácímu ohni

3) země vs. oheň

Možnou výslednicí z předchozího bodu, dřívím pro oheň, lze spojit kaukase i aitvarase s ohněm v domě. V takovém případě by mohl být kaukasovi i aitvarasovi přiřazen element (domácího) ohně. Opět je zde možná interpretace i opačným směrem,

kaukasovu spojitost se zemí považujeme za prokázanou, aitvarasův hadí aspekt by pak aitvarasovi mohl přidávat (více nebo méně) chtonické rysy, i u aitvarase je možné (zejm. na základě provedené komparace v rámci balto-slovanského areálu) hovořit o aspektu země.

- a) kaukas.....domácí oheň
aitvaras.....domácí oheň, oheň
- b) kaukas.....země
aitvaras.....had ~> země

V rámci vyčíslování Greimasovy rovnice k údajům na straně aitvarase lze celou rovnici modifikovat do tohoto výsledku:

$$\frac{\text{domácí oheň}}{\text{kaukas}} : \frac{\text{dříví pro oheň}}{\text{peníze}} :: \frac{\text{domácí oheň}}{\text{aitvaras}} : \frac{\text{dříví pro oheň}}{\text{peníze}}$$

Výsledná rovnice by mohla vypadat samozřejmě jinak, pokud by důraz byl kladen na zachování kaukasovy strany, nicméně i v takovém případě by mohla být vyrovnaná – aitvarasův oheň by mohl být z komparativního hlediska nahrazen zemí (ač oheň je pro aitvarase bezesporu silnějším elementem), zlatěky bez obtíží obilím, (shořelý) uhlík by mohl najít s třískou společného jmenovatele v suchém/vysušeném dříví. V každém případě lze konstatovat, že Greimasovo rozdělení je poměrně relativním úhlem pohledu na problematiku možných samostatných postav aitvarase a kaukase.

Přes nesporný přínos Greimasovy práce je třeba konstatovat jisté nedostatky v některých úsudcích, postavených na zjednodušených faktech. Na začátku analýzy názvu a podoby bylo upozorněno na opomenutí části zdrojového textu (Prätorius). Z daného textu pak také vychází při tvorbě výchozích rozdílů mezi aitvarasem a kaukasem, ze čtyřech bodů je jeden (č. 2) zasažen Greimasovou výpustkou, v dalších rozlišení tvrdí, že:

- 1) „kaukasové jsou bytosti chtonické, zatímco aitvaras vzdušný“ – Jak bylo řečeno u předchozí rovnice, o chtonickosti kaukase podle vývodů analýzy i komparace této práce není třeba pochybovat, zároveň ale lze na základě komparace s mytologickými bytostmi v rámci balto-slovanského areálu nalézt částečnou (někdy značnou) funkční ekvivalenci aitvarase s bytostmi vykazujícími chtonické rysy – výskytem u země (princiálně všechny bytosti, kterým je obětováno první sousto na zem pod stůl, za pec), hadí podstatou (zejm. had hospodářík), přinášením bohatství a prosperity (všichni duchové zemřelých uchovávaní a ctění v prostoru lidského obydlí)

- 2) „kaukasové jsou bytosti antropomorfní, zatímco aitvaras zoomorfní (drak či had)“ – kaukasové, jsou-li vidět, jsou opravdu převážně antropomorfního vzezření (častěji však nejsou vidět či není jejich podoba popsána), opět lze ale na základě funkčního protínání jak aitvarase s kaukasem, tak s bytostmi z příbuzných areálů (počínaje od nezas tak řídké antropomorfní podoby lotyšského pūķise přes východoslovanského domového s jeho variantami k českému skřítkovi, šotkovi) vyvozovat, že rozlišení na antropomorfní a zoomorfní není tak striktní hranicí. Prātorius navíc u tohoto bodu píše Greimasem vynechané „der Aitvars oder Alf“, což by mohlo poukazovat také na jistou aitvarasovu antropomorfní povahu.
- 3) „kaukasové jsou [vždy] pro lidi prospěšní, aitvaras je bytost složitá, někdy prospěšná, jindy škodlivá“ – Škodlivost aitvarase může být chápána ve dvou rovinách. Jednou je skutečnost, že aitvaras je schopen zažehnout dům, dělá to však jen ve chvíli, kdy mu je odepřeno náležité zacházení. Tento princip byl diskutován a vyskytuje se u všech bytostí, které byly do komparace zařazeny.
- 4) „kaukasové se živí rostlinnou stravou (zeleninou či vegetariánskými jídly), zatímco aitvaras vařeným či pečeným jídlem“ – Zde je znovu Greimasova interpretace poněkud přenesená, Prātorius mluví, co se kaukase týče, o mléku, pivu a pití. Otázkou ale je, zdali má informace o konkrétním krmení diferenciační schopnost. Bytost, která nám přináší prosperitu a kterou máme povinnost ctít, pohostíme vždy tím nejlepším, co v danou chvíli doma máme. Stejně jako se abstraktnějším duchům domu dávalo první (nejlepší) sousto od každého jídla, musela existovat snaha uspokojit potřeby aitvarase, kaukase (či dalších obdobných bytostí) dostatečně vhodnou stravou. Těžko jí mohlo být maso, na které by jednotlivé rodiny v časovém horizontu každého dne neměly prostředky, mléko či pivo už mohlo být dostupnějším a zároveň dostatečně vhodným produktem, podobně pak různé pečené či vařené věci, o žádné zbytky se nejednalo.

Greimas také tvrdí, že kaukasové na rozdíl od aitvarase nekradou. To vyvrací podle Vēliuse spolehlivý autor poloviny 19. st. J. Gizevičius, podle něhož oblečení kaukasové kradou a nosí obilí (Vēlius 1977, 135).

D. Razauskas ve svých dvou člancích shrnuje zmínky o obou mýtopersonyech, podává také přehled o syžetech narativního folkloru. Zdůrazňuje ale často syžety, jež se pravděpodobně vymykají staršímu mytologickému pohledu na svět (syžety s převráceným motivem, kradení alias otázka původu bohatství – viz oddíl této práce „etymologie názvu a vlastností“) a uvádí i nevěrohodné zdroje (Krėvė-Mickevičius).

Nejobsáhleji a nejpečlivěji s látkou pracuje N. Vėlius, jeho studie analyzuje podstatnou část existujících primárních zdrojů lidové slovesnosti. Vėlius začíná kapitolu o aitvarasech a kaukasech odůvodněním jejich společného probírání, protože pověsti, v nichž obě bytosti dominují, mají mnoho shodných rysů a stává se, že v jednom a tom samém syžetu figuruje jak aitvaras, tak kaukas (Vėlius 1977, 129). Na adresu rozlišení pojmů „aitvaras“ a „kaukas“ píše, že narativy s mýtopersonymem aitvaras se nachází po celé Litvě a dohromady jich je zaznamenáno okolo tisíce, zatímco o kaukasech jen několik desítek, a to pouze v Žemaitsku.⁵⁵ Uvažovat na základě takové informace o geografickém rozdělení východu litevského území na teritorium aitvarase a západu (resp. Žemaitška) na teritorium kaukase by však bylo značně nejisté, řeč je o narativech, které byly sběrateli zaznamenány, těžko lze určit, kde všude se které mýtopersonymum reálně vyskytovalo, obzvlášť za situace, kdy o druhém z nich existuje pouze pár desítek záznamů.⁵⁶ Tezi o omezení kaukase na Žemaitsko vyvrací i fakt, že toponyma související s pojmem kaukas se nachází – dokonce nejvíce – na území Aukštaitška⁵⁷ a východního Pruska, kdežto v samotném Žemaitsku je jich poskrovnu (Vėlius 1977, 147–8).

Oddělit nebo naopak spojit kaukase a aitvarase (a někdy ještě pūkise) se v průběhu století pokoušelo mnoho autorů, jeden z prvních významných zdrojů Prātorius je rozlišuje, kritizuje ale dřívějšího Jana Maleckého (Jan Malecki) za to, že on to nedělá, první informátor o aitvarasovi a kaukasovi Martynas Mažvydas v první litevské knize, katechizmu z r. 1547, tato mýtopersonyma zaměňuje (Vėlius 1977, 187). Folklorní záznamy uvádí buď jeden název, nebo více zároveň, někdy také konstatují, že „Aitvars, Kauks a Pūkys je v podstatě to samé“ (informátor pro A. Bezzenbergera, op. cit. Vėlius 1977, 136). Jak bylo rozebráno v oddíle o názvu a podobě, aitvaras se může objevovat ve velké spoustě podob a pojmenování. Hlavní funkce, kterou aitvaras v pověstech plní, je přinášení bohatství. Tato funkce je v několika standardizovaných formách plněna i pod mýtopersonymem kaukas. U každého z pojmenování lze ke společným syžetům nalézt také ty, které u jiných zaznamenány nejsou (např. traneliai), z toho ale nelze s určitostí vyvozovat, že takové příběhy neexistovaly nebo že u toho konkrétního syžetu (zejm. v případě méně frekventovaného kaukase) nedošlo ke značným

⁵⁵ Žemaitsko je severozápadní region Litvy se svébytnou etnickou mentalitou, narativy o kaukasovi jsou zaznamenány i v přímořské oblasti, kterou v minulosti obývalo více etnik (kromě Žemaitů Kurové, Prusové, Němci).

⁵⁶ Obdobně J. Polívka oponuje vývodům A. Aarneho o původu syžetu na základě četnosti zápisů v daném místě, podle Polívky četnost záznamů neodráží osobitost syžetu, ale spíš intenzitu sběru folkloru (op. cit. Lemeškin 2008).

⁵⁷ Aukštaitsko zaujímá prostor severovýchodní části dnešní Litvy.

modifikacím. Přestože se je již někteří ze starých autorů, hovořících o aitvarasovi a kaukasovi, snaží intuitivně od sebe oddělit, z provedené analýzy a komparace aitvarase v balto-slovanském areálu nebyly z funkčního hlediska nalezeny přesvědčivé důkazy ke stanovení rozdílnosti. Postoje badatelů, kteří aitvarase a kaukase oddělují, mohly být založeny na tíhnutí jednotlivých mýtopersonym k odlišnému způsobu zobrazení, který však může (a nemusí) podléhat rychlejší změně.⁵⁸

⁵⁸ V podobě letícího svítivého objektu připomínajícího hada bývá sice popisován aitvaras, ne však výlučně. Propojení všech základních tří mýtopersonym ukazuje pověra „Pūķis – mājas kauķš. Nuo citu zuog, nes mājās. Kā ugun, kā zvaigzne, aste pakaļā“, „Pūķis je domácí kaukas. Jiné okrádá, domů nosí. Jako oheň, jako hvězda, na konci ocasu“, LTT 25141., v níž lotyšský pūķis, který je zobrazován jako letící svítivý had obdobně často jako aitvaras, zároveň se ale v pověstech vyskytuje v antropomorfní podobě, jakýmsi prostředníkem mezi pojmy aitvaras a kaukas. V této pověře je ztotožněn s „domácím“ kaukasem, i viditelná letící podoba tedy může být zobrazením kaukase.

5 Laumės

Jednou z nejpůvodnějších litevských mytologických bytostí, zejm. v Žemaitsku na přelomu 19. a 20. st., jsou laumės (nom. sg. laumė;⁵⁹ Vėlius 1977, 83). Prātorius, jenž tyto bytosti zmiňuje jako první, je považuje za vodní bohyně, Ruhig (1747) mluví o bohyních zemních a strašidlech podobně jako Mielcke (1800; Vėlius 1977, 84). N. Krečinskis je v rusky psané studii označuje лесными девами a tvrdí, že přebývají v lesích a keřích, Vėlius však upozorňuje na možné přílišné přizpůsobení ruským rusalkám (Vėlius 1977, 87).⁶⁰

Spojitosť laumės se zemí a vodou je naprosto zřetelná, s vodou hned na první pohled, v její blízkosti se často vyskytují a praní patří k jejich nejčastěji zmiňovaným pracím. Pokud je člověk pozdraví „padėk, Dieve!“ („necht' Bůh pomáhá!“), odběhnou pryč či se ponoří do vody (Vėlius 1977, 97). Zvedá-li se od vody mlha, říká se, že laumės topí, a to dokáží pořádně *rūksta it laumės kūrenama krosnis* („kouří jak pec podpalovaná od laumė“, PP 289). Jistá pověst vypráví, že když laumė jeden muž připoutal k mlýnským kamenům, změnila se ve vodního ducha a povídala si se svými přítelkyněmi (Vėlius 1977, 107). Přestože takový syžet spíš odpovídá velniasovu/velnsovu,⁶¹ i laumė se může snažit přehradit řeku kameny nebo jí více padnoucím předivem (Vėlius 1977, 95). Může ale měnit reliéf i dalšími způsoby, je schopna tvořit jezera a tzv. piliakalniai,⁶² když například nosí zemi, aby zasypala kostel. Navrší z ní piliakalnis a tam, odkud zemi brala, vznikne jezero (výsledek této činnosti opět odpovídá výsledkům velniase/velnse, byť třeba jiným způsobem docílených). Mnoho přírodních objektů nese jméno této bytosti, z velké části se jedná o názvy řek, jezer, močálů a strží (viz Vėlius 1977, 90), také kopců: v Lauminai se kopec jmenuje „Laumės kalnas“ (doslova „Laumin kopec“), na tomto kopci laumės tkávaly, praly, bydlely „pod kopcem“ (LPPV, 220).

⁵⁹ Laumės se nejčastěji vyskytují v počtu větším než jedna, proto je zde, stejně jako v práci N. Vėliuse, používán převážně pl.

⁶⁰ Toto přirovnání není vzhledem k syžetům, v nichž se laumė dostává do kontaktu s mužem a s její lesní a vodní charakteristikou nepodložené. Ruské rusalky jsou oproti českým mnohem více spojeny s vodou, blíže o nich Померанцева 1975, 68–91.

⁶¹ O lotyšském velnsovi existuje mnoho pověstí, v nichž se velns snaží přehradit řeku, aby tak zatopil místní usedlost nebo aby se tak přes řeku dostal. Vzhledem k tomu, že laumė je ve jmenovaných ohledech bytostí s vodou blíže spojenou a velns v některých ze svého širokého spektra syžetů k vodě také nemá daleko, je stavení si mostu alias jakýsi strach z vody poněkud nejasný, snad je zde záměrem zdůraznit spojitost s kameny bez ohledu na blízkost k podstatě vody (LTTIT, 335–6).

⁶² Umělým sypáním navršené kopce.

V litevském folkloru existuje názvem velice podobné mýtopersonymum *laimė*. Slovo samo o sobě znamená štěstí a na této/těchto bytosti/bytostech opravdu štěstí člověka záleží, jedná se o (obvykle o blíže nespecifikované) bytosti ženského pohlaví, které určují osud člověka již chvíli po jeho narození, tedy jako české sudičky, řecké moiry nebo germánské narny. Přestože jsou *laumės* a *laimė* v lidové slovesnosti dvěma různými postavami, mají k sobě blízko nejen názvem. I v lotyšském folkloru se vyskytují bytosti s tímto velice obdobně znějícím slovním základem. Jednou je *lauma*, kterou lotyšský výkladový slovník vysvětluje jako heslo z baltské mytologie „zpočátku bohyně země a porodu, později čarodějnice“ (SV). Pozdější význam čarodějnice, před kterou je třeba se chránit, by dokumentovala *daina*:

Dar', bāliņu, stīgu sētu
 Visapkārte jūrmalai,
 Lai nevar *laumas meita*
 Kurzemē zēģelēt.

Vytvoř, bratříčku, drátěný plot
 Všude kolem pobřeží,
 Aby nemohla *laumes dívka*
 Po Kurzemsku mocně vanout

(LD 55152)

Prvotnější význam je vidět v *daině*:

Man uzauga pucenītis
 Zīgu staļu galiņā;
 Ikvakarūs *Laumas māte*
 Gaŗām skrēja raudādama.

Vyrostla mi jeŗabinka
 V koutku stāje pro konē;
 Kaŗdý veŗer *matka Laume*
 bēŗela kolem s plāŗem.

(LD 55 117)

Bez interpretace prvních dvou veršů druhé *dainy* je jasně vidět,⁶³ že v ní je z *laumy* přímo jedno z mnoha ženských lotyšských božstev, které zastávají široké spektrum patronací s výrazným (převažujícím) podílem těch, jež představují konkrétní části země (*Zemes māte* „matka země“, *Meŗa māte* „lesa“, *Laukas māte* „pole“, *Dārza māte* „zahrady“, *Ceŗa māte* „cesty“, *Smilŗu māte* „písku“ aj., také část vod jako *Jūras māte* „moře“, či přímo *Ūdens māte* „vody“), plody země či

⁶³ Jeŗabina je prostředkem odhánění všech „nečistých sil“, velnse, lit. *laumė*, čarodějnic, proto *laume* běŗí s plāŗem kolem, neboť nemůŗe dovnitř, avŗak název „matka *Laume*“ zachycuje její starší význam, postavený na roveň ostatních lotyšských *mātes*.

oblast posmrtného života (i již zmíněná Zemes māte a Smilšu māte, pak matka duší zemřelých Veļu māte). Stender v dodatku ke druhému vydání svého slovníku (1783) Laumu popisuje jako „zemní bohyni, která vládla zemi. Byl jí zasvěcen večer před pátkem [tzv. piekts vakars, čtvrtek večer], kdy žádná dívka nesměla příst. Zvláštní moc měla nad deštěm a srážkami. Dnes je lauma pouhou čarodějnici.“ (Stenders 1738). Z popisu je zřejmé, že v období, kdy jej Stender tvořil, již funkci popisovaného božstva neplnila, je tedy třeba s ním nakládat ostražitě, zákazem předení v páteční podvečer (čtvrteční večer) a spojitostí se zemí a vodou se ale s dnešní litevskou laumė shoduje.

Druhou lotyšskou bytostí je *laime*, lingvisticky zcela ekvivalentní litevskému *laimė* (i lot. varianta v synchronní perspektivě znamená „štěstí“). V lotyšském folkloru plní Laimė funkci jednak jakožto bytost představující osobní štěstí každého člověka, jednak se notně protíná s funkcemi třetího lotyšského mýtopersonyma, kterým je bohyně Laima. Laimė v jistém smyslu obdobně jako duchové domu do obydlí přináší prosperitu, ne však materiální, ale významově ve směru ke štěstí obecněji. Domov ochraňuje a v tomto svém aspektu funguje jako český had hospodářik, stejně jako on se může vyskytovat pod prahem, proto se na něm nesmí štipat dříví (ME, 199). S *Laimou* je spojuje péče o osud lidského jedince. Poslední jmenovaná, ač se to na první pohled nezdá, vykazuje také různé chtonické rysy, propojující ji s dalšími jmenovanými mýtopersonymy. Laimė se může vyskytovat pod prahem jako hospodářik, Laima však na sebe může vzít podobu hada (ME, 198).⁶⁴ O jedince se stará v průběhu jeho života (zejm. o ženy), zahájením je ale již určení jeho osudu – Laima je bohyně osudu podobně jako české sudičky nebo litevské *laimės*.⁶⁵ O novorozence se ale stará již v jeho prenatální fázi, neboť pečuje o nevěstu, těhotnou ženu a je patronkou porodu. Proto je také její další lokalizace spojena se saunou, kde se porody odehrávaly. Jako bohyni porodu zmiňuje poněkud překvapivě J. Brodowskij (1713–44) ve slovníku *laumė* (Vėlius 1977, 84). Určitý aspekt chtonického by snad u *laumė* kromě prokázané zemní (vedle vodní) povahy mohl znamenat atribut obrovských prsou (Vėlius 1977, 94), kterými by se řadila k ženské plodnosti, již Laima zajišťuje. *Laumės* mohou v různých příbězích vystupovat jako postavy, které pohlídají a dobře oblečou pozapomenuté dítě (pokud je zapomenut omylem a navíc tvrdě pracující matkou, pokud naschvál – a obvykle bohatou matkou – dítě zabijí, Vėlius 1979, 19) nebo pomohou pracovitě tkadleně (zatímco línou učiní nešikovnější, Vėlius 1979, 16) a také podpoří sužovanou

⁶⁴ Několikrát je také řečeno, že i Laima se může zdržovat u prahu (ME 198).

⁶⁵ V této funkci Laima někdy bývá rozdělována na ještě další dvě božstva Dėklu a Kārtu, s nimiž při rozhodování u kolébky tvoří stejný ternární systém jako ostatní zmiňovaná evropská božstva osudu.

dívku-sirotka (i poněkud surovějším způsobem, v jedné pověsti sirotkovi pomohou nejen příst, ale pak její zlou macechu udusí, Vėlius 1979, 16–17; laumė obdaří sirotka plátnem, SK 412). Starost o sirotky je i funkcí Laimy (ME 198). Sice zřídka, přesto je někdy laumė nazvána jako laimė a existuje i několik pověstí, v nichž laumės určují novorozencovu budoucnost (Vėlius 1977, 89 a 104). V mnohých pověstech jsou také laumės nazývány *deivės* „bohyně“, což by mohlo svědčit o jejich původním vyšším postavení.

Laima se tedy v některých svých funkcích protíná s laumė, kterou lze jednoznačně prohlásit za chtonickou bytost. Laimu z celkového pohledu ne, avšak lze u ní vysledovat chtonické aspekty – od některé z jejích podob (zmíněný had), míst (u prahu, sedící ve stinném koutě poblíž ohně), přes překrývání se s bohyní Mārou a tím spřízněnost s božstvy smrti jako je Veļu mātė (ME, 199) až k funkci plodnosti,⁶⁶ která byla zřejmě přenesena do roviny ženské plodnosti. Mýtologijas enciklopedija se domnívá, že Laimina plodnost je sledovatelná i v dalších sférách (viz ME, 198). Laima má také blízký vztah k dobytku. Ten ochraňuje před čaroději, je matkou mléka a sama na sebe dokáže vzít kraví podobu (ME, 199). U aitvarase bylo možno spatřit kraví podobu jen výjimečně, dobytčí rysy jsou ale hojné u velniase/velnse, který nachází ekvivalenty v ruské postavě чѐпт či českém čertovi, jehož si i dnes představíme s rohy, kopytem a ocasem. Lotyšská daina:

Kas tur skaņi gaviļēja
Kapu kalna galiņā?
Mūs' māsiņa gaviļēja,
Veļu govīs ganīdama.

Kdo tam hlučně plesal
Na vrcholku hřbitovního kopce?
Naše sestřička plesala,
Pasouc *krávy* [duší] *Veļi*

(LD 10)⁶⁷

spojuje krávy s dušemi zemřelých veļi, což zároveň s řečenými dobytčími rysy chtonických bytostí umožňuje potvrdit kraví substanci jako **jeden z rysů chtonickosti**.

Laumė jsou někdy autory označovány jako „slogutė“(Mielcke, op. cit. Vėlius 1977, 84). Mýtologická bytost *slogutis* se vyznačuje hlavně tím, že po nocích dává lidi (ŠLSP 315). Škrtit a dávit dokáže stejně dobře rozzlobený домовой (Померанцева 1975, 102). Grohmann zařadil

⁶⁶ Pod lípou, jež byla Laiminým stromem, ženy vyprošovaly úrodnost země (Dundulienė 2008).

⁶⁷ Náznak dobytčích rysů velnse/velniase v širším ie. kontextu spolu s uvedenou dainou viz kapitola 3.

do sbírky českých pověr zaříkavadlo, které má sloužit ke klidnému spánku ve smyslu ochrany před *múrou*:

Múro, múro,
narodila ses jako tele,
všechny vody musíš přebrodit,
na všechny kmene stromu musíš vylézt,
všechny kostely kol minout.
A protože to činit budeš,
budu já tu klidně spát.
(Grohmann 2010, 37)

Vzhledem k předchozímu vývodu je zajímavá i informace, že se narodila jako tele, důležitá je ale snaha ochránit se před ní po celou noc, múra totiž chodí lidem „sát krev z prsou“, „tisknout se lidem na prsa a sát matkám mateřské mléko“ (Grohmann 2010, 38–39). Grohmann k tomuto zaříkání přidává ještě poznámku o obdobném vykazování do vody a na stromy indických Gardhavů a Apsarasů (Grohmann 2010, 37), tedy do míst, které formují charakteristiku laumès.⁶⁸ Podle jedné pověry dokáže po nocích štípat tak, že z toho má člověk až modřiny, dokonce i mājas kungs (LTT 19323). Často zdůrazňovaná funkce domového je péče o koně, pokud se mu ale některý nelíbí, může jej po nocích prohánět. Že laumès takto jezdily na koních, tvrdí Krečinskis, Daukantas⁶⁹ vypovídá, že dusily nejen lidi, ale také zvířata a dokonce stromy. Brückner laumès srovnává s pol. *zmory*, tedy s ekvivalentem české múry (op. cit. Vēlius 1977, Krečinskis a Brückner 87, Daukantas 85).

Laumès mohou koni také zacuchat hřívu či ocas (Vēlius 1977, 109), toto, ačkoli spíš v opačné podobě rozčesávání a dávání tak na vědomí své náklonnosti, koňům dělá i домовой, který může ojediněle také splétat vlasy či vousy lidí (Померанцева 1975, 96–98). Při srovnávání syžetů aitvarase se slovanskými ekvivalenty byl u msty zmíněn český syžetový typ 5.D.95, v němž se skřítek/šetek mstí zacucháním vlasů (pacholkovi, Tille, I, 404, děvečce, Tille II-2, 407). To jsou však záznamy 19. st., Zíbrt píše o fenoménu polsky zvaném „koltun“, kterému se prý na Moravě říkalo „skřítek“, spletenině vlasů, jež člověka trápí. Nepříjemného smotance bylo podle polské pověry třeba se zbavit rituálně, namísto mytí jej nečesat a lepit do

⁶⁸ Nutno ale poznamenat, že laumès se přeci jen nejčastěji objevují místně blíže člověku, přicházejí do jeho obydlí (do domu, sauny, sýpky, chléva, Vēlius 1977, 111).

⁶⁹ Kvůli romantizujícím tendencím nepříliš spolehlivý zdroj, ale Vēlius v tomto případě oceňuje jeho autentický materiál.

něj vosk, v sousedním Bavorsku se vlasový spletenec připisoval působení mûry. V dřívějších dobách, ve spojitosti s hospodářičkem, bylo spletení vlasů považováno za znamení štěstí⁷⁰ a snad právě díky tomu jej nebylo možné rozčesávat (Zíbrt 1891, zejm. 22–31). Ke koltunu se váže také aitvaras, který je jeho příčinou u koní či lidí, čímž je chrání před oslepnutím a ochromením (Vélius 1977, 180). Splétání či rozplétání je z domácích ženských prací, které laumė vykonává, nečastějším motivem. Laumės jsou nadpřirozeně výkonné pracovnice v jakékoli oblasti, jako tkadleny a přadleny navštěvují ženy, co tkají či předou, a mohou být pro ně přínosem, nebo naopak velkým nebezpečím (nebo přínosem po překonání nebezpečí). Zejména nebezpečná doba na předení (či další práce) byl pátek podvečer, tj. čtvrtek večer, v tuto dobu nebylo radno se jít ani koupat. Zákaz předení ve čtvrtek večer platil podle zápisů z 18. st. i v českých zemích, kde se v tuto dobu připravovalo pohoštění pro skřítku (Zíbrt 1891, 20).

U kaukasů bylo řečeno, že jsou někdy považováni za zemřelé duše nepokřtěných dětí. V několika málo případech jsou nazýváni „děťmi laumės“⁷¹ (resp. děti či jejich sluhové, Razauskas 2009, 15),⁷² což může ze strany laumės souviset s jejím vztahem k dětem (děti vyměňují za své a mění právě ještě nepokřtěné novorozence, Vélius 1977, 102, o cizí děti se postarají nebo je zabijí) a ze strany kaukasů s variantou jejich podoby malých človíčků. Obdobný vzhled může mít lotyšský *lietuvēns* (malý chlapec, červený mužíček – kaukasové mohou být oblečeni červeně, lietuvēns může být spatřován také jako bílý muž, což v souvislosti s kaukasem upomíná na antropomorfní formu pūķise), jenž je znám stejnou funkcí jako mūra a slogutis – dusí lidi ve spánku (ME, 203). Toto dušení a vztah k zemřelým duším odkrývá další chtonický aspekt laumė, blízkost ke smrti (který může být vyjádřen alternativním pojmenováním *more*). K laumė se váže bílá barva, bývá-li popisována, její oděv může být bílý (není-li stříbrný či zlatý), na louce ponechává ležet bílé plátno (Vélius 1979, 17). O souvislosti bílé barvy a smrti již byla řeč, bíle se ale může ukazovat přímo personifikovaná smrt, smrtka „giltinė“ (Racenaite 2011, 153), jejíž obvyklé podoby jsou stejně jako laumės, a to mladá krásná dívka, či častěji stará žena.

⁷⁰ Ve zprávě Abrahama z Günterodu ze 17. st. zaznívá: „[...] z vlasů jejich vrkoče plétává a v tu pověru je i jiné uvozuje, že takoví lidé bývají znamenitě šťastni.“ (op. cit. Zíbrt 1891, 12).

⁷¹ O kaukasech jako jménech mužských laimės hovoří pod heslem „trans“ LKŽ, viz podkapitola „název a podoba“ kapitoly o aitvarasovi.

⁷² Popis kaukasů jako bytostí menších, napojených na větší, vyjádřený zde ve vztahu buď dítěte a rodiče, nebo sluhy a pána, by odpovídá tezi, že se jednalo o sluhy lesního/chtonického božstva.

Jak vyplývá z konotací tohoto oddílu, lit. *laumės*, *laimė*, lot. *lauma*, *laime* a *Laima* se v některých svých funkčních sférách navzájem protínají, zároveň se v oblasti svých funkčních sfér kříží s mnoha dalšími bytostmi. Tyto ekvivalenty se vyznačují chtonickými aspekty (blízkost k říši zemřelých, vztah k zemi, vodě, dobytčí rysy), což utvrzuje nalezené jádro chtonickosti vyjmenovaných baltských ženských personym (ač to neznamená, že by u nich chtonická povaha zvítězila cele, vývod o ctonickosti lze učinit v případě *laumės* a *laumy*). V etymologickém rozboru *lau-/lai-* bytosti opatrně spojuje jen Zinkevičius (Zinkevičius 1985, op. cit. LEŽ)

6 Závěr

Zadáním této práce bylo na podkladě analýzy srovnávat v rámci balto-slovanského areálu baltské mytologické bytosti, u nichž byl předpoklad, že by mohly vykazovat rysy chtonickosti. Bytosti byly vybrány v návaznosti na práce litevského folkloristy a mytologa Norbertase Vėliuse a zařazeny do kapitol označených nejfrekventovanějším mýtopersonymem daného funčního rozsahu. Metodologicky práce vychází ze zásad srovnávání Polívkovy historicko-srovnávací folkloristické školy, které jsou v souladu s metodou analyticky-komparativního výzkumu mytologem Rolanda Kregždyse.

Pojem „chtonický“ byl definován v souladu s dosavadní slovníkářskou tradicí, z níž vyplývají jeho znaky: a) spojitost se zemí b) s podzemím c) se světem zemřelých d) s plodností země (a z ní vyplývajícím bohatstvím) e) se znalostmi, kterými obyvatel tohoto světa nedisponuje (které se mohou projevovat např. věštěním, magií ve smyslu vědoucnosti) f) jako atribut či představitel chtonického světa se může objevovat had.

Výzkum jednotlivých bytostí zahajuje kapitola o litevském velniasovi, lotyšském velnsovi. Autorka konstatuje podrobnější rozbor lotyšské varianty v předchozí bakalářské práci, v diplomové se zaměřuje na velnsovu chtonickou podstatu. Velnse s litevským velniasem používá na základě vývodů své bakalářské práce záměnně. Tato bytost je uvedena jako první díky hypotéze, že představuje postavu zcela chtonickou, tj. chtonické rysy se neomezují pouze na její částečnou povahu. Původem hypotézy se stala jednak zmíněná bakalářská práce, jednak monografie N. Vėliuse o litevském velniasovi. Přestože je velnsovo jméno spojeno s procesy tabuizace a eufemizace, kdy bývá nahrazováno jiným pojmenováním na straně jedné, a unifikace folklorních bytostí pod tímto názvem na straně druhé, jednou ze dvou linií jeho chtonické podstaty je právě pojmenování. Morfém **vel-* < **uel* jako společný kořen pro *velnse* a pro duše zemřelých *veļi* vymezují V. N. Toporov a V. V. Ivanov, indoevropské velnsovy ekvivalenty nazývá již R. Jakobson, mezi nimi také slovanské mýtopersonymum *Velese/Volose*, které je zaznamenáno s přídomek *skotъemь*, bůh skotu, zvířecí, cizí, „vnější“, náležící k jinému světu. Poslední zmíněná charakteristika obě linie chtonickosti propojuje, od mýtopersonyma fungujícího ve sféře posmrtného života (vyjádřeného lexikálně v duších zemřelých „veļi“) přechází k folklorní bytosti, vymezené v ambivalentním vztahu vůči bohu-hromovládci, tedy spojené se zemí. I pro velnse je typické mnoho dobytčích (vnějších) rysů. Další z indoevropských ekvivalentů ukradl svému antipodovi, bohu-hromovládci, stádo krav,

za což je pronásledován, při útěku se schovává u země a ve vodě. Z komparativního náznaku vyplývá, že i dobytek a voda je chtonickým bytostem společná, ke znakům chtonickosti je tedy přiřazena g) spojitost s vodou, vlhkostí h) s dobytkem.

Jádrem práce se stala kapitola o bytosti invariantně nazývané *aitvaras*. Ta se tříští na velké množství různých mýtopersonym, základními dvěma jsou *aitvaras* a *kaukas*, o nichž velká část autorů uvažuje jako o rozdílných bytostech. První podkapitola je zaměřena na lingvistický rozbor jednotlivých názvů, zpočátku těch hlavních ze svědectví starších autorů, následně všech ze zaznamenaných folklorních zdrojů.⁷³ Podkapitola sice není zaměřena na funkčnost jednotlivých názvů, zkoumá však odlišnosti ve vnější charakteristice. Zvláštní pozornost je věnována hadí či dračí podobě, ve které se mýtopersonym *aitvaras* a několik s ním komparovaných bytostí objevuje, je učiněn jazykovědný rozbor folklorních litevských pojmenování hada, z nichž je u mnohých nalezena paralela k *aitvaras*ově charakteristice. Určujícím faktorem pro porovnávání je funkčnost, na kterou je zaměřena podkapitola o syžetech a místech výskytu. Z litevské strany jsou použity syžetové typy J. Balyse obohacené o některé komentáře D. Razauskase, které jsou pak komparovány se syžetovými typy utřízenými v katalogu démonologických pověstí J. Luffera, rozbor jednotlivých syžetových typů zapojuje i konkrétnější fungování bytostí balto-slovanského areálu. Kvůli zobecnění českých bytostí v Lufferově katalogu pod unifikovaný pojem „skřítek“ je dodána kratší podkapitola o názvech českých mytologických bytostí, jež byly při komparaci s baltským materiálem zmíněny. Tyto podkapitoly ústí do oddílu 4.4, jež doplňuje dosud nalezené vlastnosti bytostí a podrobuje kulturologicko-etymologické analýze mytologéum „*aitvaras*“. Práce nabízí novou perspektivu pohledu na tento název, navrhuje etymologické vysvětlení „ohnivá moc, síla“.

V návaznosti na předchozí rozbor jsou do kapitoly připojena data převážně etnografického charakteru, která se vztahují k chápání domácího ohně a duší zemřelých předků. Mezi zkoumanými mytologickými bytostmi a ctěnými dušemi zesnulých jsou nacházeny blízké spojitosti. Kapitulu uzavírá porovnání dosavadního výzkumu v oblasti s výsledky analýzy a komparace této práce, jsou relativizovány a upřesněny některé předchozími autory vyřčené závěry. Z funkčního hlediska není konstatována rozdílnost mezi *kaukas*em a *aitvaras*em.

Poslední kapitola pojednává o bytostech *laumės*, *laimė*, *Laima*, *laume* a *laime*. Mezi bytostmi jsou nacházeny dílčí funkční shody a je shledáno společné jádro, související s jejich chtonickými aspekty. Z jejich rozboru a srovnání se slovanskými ekvivalenty se utvrzuje

⁷³ Ty vyjmenovává Velius (Velius 1977, 144).

domněnka o dalších faktorech chtonickosti, doplněné k primárním znakům při analýze velniase/velnse, totiž g) spojitost s vodou, vlhkostí h) s dobytkem. Vztah kaukase a laumė přibližuje kaukase k duším zemřelých, což v návaznosti na velkou funkční kompatibilitu (či funkční neoddělení) s aitvarasem vybízí k uvažování o aitvarasovi jako o mytologické bytosti s chtonickými rysy.

Diplomová práce podrobila vybrané mytologické bytosti zkoumání zaměřeného na aspekt chtonickosti, který byl definován v souladu se stávající tradicí a doplněn o další rysy, jež vyplynuly z charakteristiky prokázaně chtonických bytostí. Tyto další rysy byly podrobeny verifikaci a u každé z bytostí byla provedena komparace v rámci bližšího balto-slovanského areálu. Výsledky práce nabízí další možnosti výzkumu jednak z hlediska verifikace navržených variant řešení, jednak z hlediska komparace v rámci širšího (indoevropského) materiálu.

7 Lingvistické a další zkratky:

| | |
|------------|---|
| * | rekonstruované slovo, slovní část |
| ? | (kromě zakončení tázací věty) výrazné pochyby |
| + | domnělý mezistupeň slova, slovní části |
| adj. | adjektivum |
| aj. | a jinak |
| ak. | akuzativ |
| akt. | aktivum |
| apod. | a podobně |
| bl. | baltský |
| d. | daļa (část) |
| f. | femininum |
| gen. | genitiv |
| gót. | gótsky, gótský |
| ie. | indoevropský |
| lat. | latinsky, latinský |
| lingv. | lingvistický |
| lit. | litevsky, litevský |
| lot. | lotyšsky, lotyšský |
| n. | nomina |
| např. | například |
| nář. | nářeční |
| něm. | německy, německý |
| nom. | nominativ |
| part. | participium |
| pl. | plurál |
| pol. | polsky, polský |
| pr. | prusky, pruský |
| préz. | prézens |
| protobalt. | protobaltský |
| ř. | řecky |

| | |
|---------|--------------------------------|
| resp. | respektive |
| sg. | singulár |
| st. sl. | staroslovansky, staroslovanský |
| subst. | substantivum |
| tj. | to jest |
| v. | varianta |

8 Zkratky použité literatury:

- BRMŠ *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, Ed. N. Vėlius, Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, Vilnius 1996–2005.
- EB *Encyclopædia Britannica*, William Benton, Chicago ; London ; Toronto, c1959.
- EBWR *Britannica Encyclopedia of World Religions*, Encyclopædia Britannica, Chicago ; London ; Toronto, 2006.
- EZL, I Pūķis, in: „Etnogrāfijas ziņas par latviešiem“ I, „*Dienas lapas*“ pielikums Nr. 22 (1892).
- EZL, VII Pūķis, in: „Etnogrāfijas ziņas par latviešiem“ VII, „*Dienas lapas*“ pielikums Nr. 216 (1891).
- HDR *The Harpercollins Dictionary of Religion*, HarperCollins, San Francisco, 1996.
- IJP *Internetová jazyková příručka* [online: <http://prirucka.ujc.cas.cz/>].
- KBDS *Krišjāņa Barona Dainu skapis* [online: <http://www.dainuskapis.lv/>].
- KSN *Komenského slovník naučný*, Nakladatelství a vydavatelství Komenského slovníku naučného, Praha 1938.
- LD *Latviešu tautas dziesmas* [online: <http://latviandainas.lib.virginia.edu/>].
- LEDB *Lietuvių kalbos etimologinio žodyno duomenų bazė* [online: <http://etimologija.baltnexus.lt/>].
- LKŽ *Lietuvių kalbos žodynas* [online: <http://www.lkz.lt/>].
- LLPV *Lietuvių liaudies padavimai*, Ed. N. Vėlius, Mintis, Vilnius 2010.
- LPP *Lietuvių patarlės ir priežodžiai: penki tomai*, Ed. Kazys Grigas, Pirmas tomas, Vilnius 2000.
- LPT ŠMITS, P., *Latviešu pasakas un teikas* [online: <http://valoda.ailab.lv/folklor/pasakas>].
- LRSPS *Lietuvių rašytojų surinktos pasakos ir sakmės*, Vaga, Vilnius 1981.
- LST *Latviešu tautas skaistākās teikas*, Zvaigzne ABC, Rīga 2010.
- LT *Lietuvių tautosaka: Penki tomai*, Mintis, Vilnius 1967.
- LTT ŠMITS, P., *Latviešu tautas ticėjumi: IV sėjumi (1940–1941)* [online: <http://valoda.ailab.lv/folklor/ticejumi/>].

| | |
|-------------|---|
| LTTIT | <i>Latviešu tautas teikas: Izcelšanās teikas</i> , Zinātne, Rīga 1991. |
| ME | <i>Mitoloģijas enciklopēdija</i> , Zinātne, Rīga 1994. |
| MNPP | <i>Moravské národní pohádky a pověsti</i> , Odeon, Praha 1983. |
| NČP | <i>Nejstarší české pohádky</i> , Ed. K. Dvořák, Odeon, Praha 1976. |
| OSN | <i>Ottův slovník naučný</i> , [Praha], Paseka ; [Polička], Argo, 1996–2003. |
| PKB | <i>Prūsų kalbos paveldo duomenų bazė</i> [online: http://www.prusistika.flf.vu.lt/]. |
| PP | <i>Paterlės ir priežodžiai</i> , Valstybinė grožinės literatūros leidykla, Vilnius 1958. |
| PSN | <i>Průruční slovník naučný</i> , Československá Akademie věd, Praha 1963. |
| SK | <i>Senovinis kalendorius</i> , Ed. G. Germanienė, Vilnius, Mintis 2008. |
| SV | <i>Skaidrojošā vārdnīca</i> [online: http://tezaurs.lv/]. |
| ŠLSA | <i>Šiaurės lietuvių sakmės ir anekdotai</i> , Ed. N. Vėlius, A. Seselskytė, Vaga, Vilnius 1975. |
| ŠLSP | <i>Šiaurės lietuvių sakmės ir pasakos</i> , Ed. N. Vėlius, Vaga, Vilnius 1985. |
| СРФ в 25 т. | Былины в 25 томах, in: <i>Свод русского фольклора</i> [online: http://feb-web.ru/feb/byliny/]. |

9 Seznam použité literatury:

- Aruodai: Lituanistikos paveldo informacinė sistema* [http://www.aruodai.lt/]
- BALSYS, R., *Lietuvių ir prūsų dievai, deivės, dvasios: nuo apeigos iki prietaro*, KU Humanitarinių mokslų fakultetas, Klaipėda 2010.
- Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, Ed. N. Vėlius, Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, Vilnius 1996–2005. – BRMS
- BAUGA, A., *Hadí prsten*, Albatros, Praha 1979.
- BIEZAIS, H., *Dieva tēls latviešu tautas reliģijā*, Zinātne, Rīga 2008.
- BLAŽEK, V. – BĚŤÁKOVÁ, M. E., *Encyklopedie baltské mytologie*, Libri, Praha 2012.
- Britannica Encyclopedia of World Religions*, Encyclopædia Britannica, Chicago ; London ; Toronto, 2006. – EBWR.
- BURAČAS, B., *Pasakojimai i padavimai*, Mintis, Vilnius 1996.
- DUNDULIENĖ, P., *Medžiai senovės lietuvių tikėjimuose*, Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, Vilnius 2008.
- DUNDULIENĖ, P., *Žalčiai lietuvių pasaulėjautoje ir dailėje*, Mintis, Vilnius 1996.
- Encyclopædia Britannica*, William Benton, Chicago ; London ; Toronto, c1959. – EB
- FRAENKEL, E., *Litauisches etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1962.
- GIEYSZTOR, A., *Mitologia Słowian*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1982.
- Grand Larousse encyclopédique: en dix volumes*, Librairie Larousse, Paris, 1960.
- GRAVES, R., *Řecké mýty*, KMa, Praha 2004.
- GREIMAS, A. J., *Apie dievus ir žmones: lietuvių mitologijos studijos*, AM & M, Chicago 1979.
- GROHMANN, J., *Pověry a obyčeje v Čechách a na Moravě*, Plot, Praha 2010.
- Internetová jazyková příručka* [online: <http://prirucka.ujc.cas.cz/>]. – IJP
- JAKOBSON, R., The Slavic God Velesъ and his Indo-European cognates, in: *Contribution to comparative mythology: Studies in linguistic and philology*, Berlin 1985.
- JASUNAITĖ, B., „Velnio kėdė“ (mitologinių personažų aplinka frazeologijoje: namai, sodyba, bažnyčia). *Baltistica* XLII (2007), Nr. 1.
- JASUNAITĖ, B., Velnio pavadinimai pagal gyvenamąją vietą lietuvių tarmėse ir tautosakoje. *Baltistica* XLVI (2011), Nr. 1.
- KABELKA, J., *Baltų filologijos įvadas*, Mokslas, Vilnius 1982.

- KARULIS, K., *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*, Avots, Rīga 1992.
- KERBELYTĖ, B., *Lietuvių liaudies padavimai*, Vaga, Vilnius 1970.
- KISELIŪNAITĖ, D., *Pamarių sakmės*, Klaipėdos universitetas, Klaipėda 2010.
- KOKARE, E., *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*, Mācību apgāds NT, Rīga 1999.
- Komenského slovník naučný*, Nakladatelství a vydavatelství Komenského slovníku naučného, Praha 1938. – KSN
- KREGŽDYS, R., *Baltų mitologemų etimologijos žodynas I: Kristburgo sutartis*, Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Vilnius 2012.
- Krišjāņa Barona Dainu skapis* [online: <http://www.dainuskapis.lv/>]. – KBDS
- KROLMUS, V., *Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy: část první*, Plot, Praha 2011.
- KURSĪTE, J., *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā*, Zinātne, Rīga 1999.
- Latviešu tautas dziesmas* [online: <http://latviandainas.lib.virginia.edu/>]. – LD
- Latviešu tautas skaistākās teikas*, Zvaigzne ABC, Rīga 2010. – LST
- Latviešu tautas teikas: Izcelšanās teikas*, Zinātne, Rīga 1991. – LTTIT
- LEMEŠKIN, I., Jiržis Polyvka ir lituanistika, arba kaip Jono Basanavičiaus *Levai* atsidūrė Prahoje: 150-ąsias gimimo metines paminint, in: *Tautosakos darbai XXXV* (2008).
- Lietuvių kalbos etimologinio žodyno duomenų bazė* [online: <http://etimologija.baltnexus.lt/>]. – LEDB
- Lietuvių kalbos žodynas* [online: <http://www.lkz.lt/>]. – LKŽ
- Lietuvių liaudies padavimai*, Ed. N. Vėlius, Mintis, Vilnius 2010. – LLPV
- Lietuvių patarlės ir priežodžiai: penki tomai*, Ed. Kazys Grigas, Pirmas tomas, Vilnius 2000. – LPP
- Lietuvių rašytojų surinktos pasakos ir sakmės*, Vaga, Vilnius 1981. – LRSPS
- Lietuvių tautosaka: Penki tomai*, Mintis, Vilnius 1967. – LT
- LUFFER, J., *Katalog českých démonologických pověstí*, Praha, Academia 2014.
- MÁCHAL, J., *Bájesloví slovanské*, Nakl. J. Otty, Olomouc 1995.
- MACHEK, V., Zum Wortschatz des Litauischen, in: *Zeitschrift für slavische Philologie* 28 (1960), č. 1–2, Markt und Petters, Leipzig.
- Mitoloģijas enciklopēdija*, Zinātne, Rīga 1994. – ME
- Moravské národní pohádky a pověsti*, Odeon, Praha 1983. – MNPP

- MUKTUPĀVELA, R., Priekšstati par mirušajiem latviešu un lietuviešu tradicionālajā kulturā, in: *Kulturoloģisks žurnāls Kentauris* XXI, Nr. 39 (2006), Rīga.
- Nejstarší české pohádky*, Ed. K. Dvořák, Odeon, Praha 1976. – NČP
- Ottův slovník naučný*, [Praha], Paseka ; [Polička], Argo, 1996–2003. – OSN
- Paterlės ir priežodžiai*, Valstybinė grožinės literatūros leidykla, Vilnius 1958. – PP
- POKORNY, J., *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch III*, Francke Verlag, Bern, München, 1959.
- Prūsų kalbos paveldo duomenų bazė* [online: <http://www.prusistika.flf.vu.lt/>]. – PKB
- Průruční slovník naučný*, Československá Akademie věd, Praha 1963. – PSN
- Pūķis, in: „Etnogrāfijas ziņas par latviešiem“ I, „*Dienas lapas*“ pielikums (1892), Nr. 22. – EZL, I
- Pūķis, in: „Etnogrāfijas ziņas par latviešiem“ VII, „*Dienas lapas*“ pielikums (1891), Nr. 216. – EZL, VII
- RACENAITE, R., *Žmogaus likimo ir mirties samprata lietuvių folklore*, Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Vilnius 2011.
- RAZAUSKAS, D., Iš baltų mitinio vaizdymo juodraščių: Aitvaras, in: *Liaudies kultūra* (2008/6), Nr. 123.
- RAZAUSKAS, D., Iš baltų mitinio vaizdymo juodraščių: Kaukas, in: *Liaudies kultūra* (2009/1), Nr. 124.
- RŮŽIČKA, J., *Život a zvyky slovanských národů*, Gustav Petrů, Praha [1906], 207.
- Senovinis kalendorius*, Ed. G. Germanienė, Vilnius, Mintis 2008. – SK
- SKABEIKYTĖ-KAZLAUSKIENĖ, G., *Lietuvių tautosaka: Vadovėlis humanitarinių mokslų studentams*, Vytauto Didžiojo universitetas, Kaunas 2005.
- Skaidrojošā vārdnīca* [online: <http://tezaurs.lv/>]. – SV
- SMOCZYŃSKI, W., *Lietuvių kalbos etimologinis žodynas*, Vilniaus universiteto Filologijos fakultetas, Vilnius 2007.
- STENDERS, dodatek ke slovníku z r. 1738 [online: http://www.lfk.lv/Stendera-Langes_tabula.html].
- STRAUBERGS, K., Latviešu tautas ticējumi par mirušajiem. *Kulturoloģisks žurnāls Kentauris* XXI (2006), Nr. 39.
- Šiaurės lietuvių sakmės ir anekdotai*, Ed. N. Vėlius, A. Seselskytė, Vaga, Vilnius 1975. – ŠLSA
- Šiaurės lietuvių sakmės ir pasakos*, Ed. N. Vėlius, Vaga, Vilnius 1985. – ŠLSP
- ŠMITS, P., *Latviešu mītoloģija*, Valters un Rapa, Rīga 1926.

- ŠMITS, P., *Latviešu pasakas un teikas* [online: <http://valoda.ailab.lv/folklor/pasakas>]. – LPT
- ŠMITS, P., *Latviešu tautas ticējumi: IV sējumi (1940–1941)* [online: <http://valoda.ailab.lv/folklor/ticējumi/>]. – LTT
- Tkadleček, Ed. H. Hrubý a F. Šimek, *Česká akademie věd a umění*, Praha 1923.
- The Harpercollins Dictionary of Religion*, HarperCollins, San Francisco, 1996. – HDR
- TILLE, V., *Soupis českých pohádek*, Česká akademie věd a umění, Praha 1929–37.
- TOPOROV, V. N. – IVANOV, V. V., A Comparative Study of the group of Baltic mythological terms from the root *vel-, in: *Baltistica IX* (1973), Nr. 1.
- TROST, P., O skloňování litevských a lotyšských vlastních jmen osobních v českých textech (Návrh normování). *Naše řeč* (1995), č. 7–8.
- VÁŇA, Z., *Svět slovanských bohů a démonů*, Panorama, Praha 1990.
- VAVEROVÁ, N., *Veln jako postava lotyšského folkloru*, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy – Ústav východoevropských studií, Praha 2012 [bakalářská práce].
- VĚLIUS, N., *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis: Folklorinio velnio analizė*, Vaga, Vilnius 1987.
- VĚLIUS, N., *Laumių dovanos: Lietuvių mitologinės sakmės*, Vaga, Vilnius 1979.
- VĚLIUS, N., *Lithuanian mythological tales*, Vaga, Vilnius 2002.
- VĚLIUS, N., *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*, Vaga, Vilnius 1977.
- VĚLIUS, N., *Sužeistas vėjas: lietuvių mitologinės sakmės*, Versus Aureus, Vilnius 2012.
- VIŠNIAUSKAITĖ, A., *Lietuvio namai*, Lietuvių liaudies kultūros centras, Vilnius 1999.
- VYHLÍDAL, Z., *Klasická pohádka a skutečnost*, Matice cyrilometodějská, s. r. o., Olomouc 2004.
- ZÍBRT, Č., *Skřítek v lidovém podání staročeském*, F. Šimáček, Praha 1891.
- ZUBATÝ, J., Z baltské daemonologie. *Listy filologické XX* (1893).
- БЫЛИНЫ в 25 томах, in: *Свод русского фольклора* [online: <http://feb-web.ru/feb/byliny>]. – СРФ в 25 т.
- ВИНОГРАДОВА, Л., *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*, Индрик, Москва 2000.
- ПОМЕРАНЦЕВА, Э. В., *Мифологические персонажи в русском фольклоре*, Наука, Москва 1975.
- Словарь русского языка (МАС)* [online: <http://feb-web.ru/feb/mas/mas-abc/default.asp>].
- ТОПОРОВ, В. Н., ИВАНОВ, В. В., Реконструкция фрагментов мифа о божестве грома и его противнике, in: *Исследования в области славянских древностей*, Наука, Москва 1974.

ТОПОРОВ, В. Н., *Прусский язык: Словарь*, Наука, Москва 1979.

ТОПОРОВ, В. Н., Об индоевропейских соответствиях одному балтийскому мифологическому имени - Балт. Puš(k)ait-: др.-инд. Pūṣán, др.-греч. Πῆϋ. *Балто-славянские исследования*, Наука, Москва 1974.